Property of

CBF

Please return to

Graduate Theological

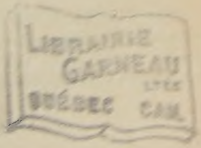
Union Library

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/providenceetlibr0000adal_s4i9

268
7.

PROVIDENCE ET LIBRE ARBITRE



DU MÊME AUTEUR

La Théologie de Tertullien. 1 vol. in-8 cavalier, 18 fr. ; *franco* ..... 20 fr. »

La Théologie de saint Hippolyte. 1 vol. in-8 cavalier, 18 fr. ; *franco* ..... 20 fr. »

L'Edit de Calliste. 1 vol. in-8 cavalier, 20 fr. ; *franco* ..... 22 fr. »

La Théologie de saint Cyprien. 1 vol. in-8 cavalier, 25 fr. ; *franco* ..... 27 fr. 50

Novatien. Etude sur la Théologie Romaine au milieu du IIIe siècle. 1 vol. in-8 cavalier, 28 fr. ; *franco* ..... 30 fr. »

Lumen Vitae. L'espérance du salut au début de l'Ere chrétienne. 1 vol. in-8 couronne, 12 fr. ; *franco* ..... 13 fr. 20

Le Dogme de Nicée. 1 vol. in-8 couronne, 24 fr. ; *franco* ..... 26 fr. 40

PRIMA LINEAMENTA TRACTATUS DOGMATICI :

I. — De Sacramento Paenitentia. 1 vol. in-8 carré, 20 fr. ; *franco* ..... 22 fr. »

II. — De Baptismo et Confirmatione. 1 vol. in-8 carré, 30 fr. ; *franco* ..... 33 fr. »

Dictionnaire apologétique de la Foi Catholique, contenant les preuves de la Vérité de la Religion et les réponses aux objections tirées des Sciences humaines.

4e édition, entièrement refondue sous la direction de A d'Alès, professeur à l'Université Catholique de Paris, avec la collaboration d'un grand nombre de savants catholiques.

Paraît par fascicules in-8 colombier.

Le prix de chaque fascicule est actuellement de 20 fr., sans que ce prix puisse être garanti pour les fascicules qui suivront. Le prix de ceux-ci sera établi et facturé, sans autre avis préalable, d'après ce qu'ils coûteront.

Les fascicules, ne pouvant être acquis que par les souscripteurs de l'ouvrage complet, ne se vendent pas séparément.

23 fascicules ont paru jusqu'à ce jour.

Les volumes comprennent chacun 6 fascicules. Les tomes Ier, IIe et IIIe, composés des fascicules 1 à 6, 7 à 12 et 13 à 18, sont complets. La reliure de chacun des volumes en demi-chagrin vert plats toile coûte 35 francs.

A. D'ALÈS

Professeur de Théologie à l'Institut catholique de Paris

PROVIDENCE

ET

LIBRE ARBITRE

TROISIÈME ÉDITION

THEOLOGICAL
LIBRARY
O. F. M.
SANTA BARBARA
NO. 18,512

Beau-Chesne-Croix

18,677

128.6
D14

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXXVII

Nihil Obstat,

J. V. BAINVEL.

18.7.27

IMPRIMATUR,

Parisiis, die 14ª Septembris 1927,

V. DUPIN, *v. g.*

INTRODUCTION

Ce petit livre n'est pas le fruit d'un dessein préconçu. Ses divers chapitres ont été composés au hasard d'une controverse, poursuivie à travers quelque dix années ; l'ensemble ne présente pas d'autre unité que celle d'une même idée directrice. D'ailleurs on n'y trouvera rien qui ne soit déjà résumé ou amorcé par l'article *Providence*, paru en 1924 dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*.

Notre interlocuteur, le R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., nous avait donné l'exemple en publiant, dès 1917, une brochure qui s'insérait entre notre premier et notre deuxième chapitre. Nous souhaitons vivement qu'il ne s'en tienne pas là et publie, dans un volume parallèle au nôtre, le texte de ses multiples interventions.

Dans cette exposition à bâtons rompus, les redites abondaient. Nous avons fait de larges coupures; quelques rares et légères retouches.

Il ne nous coûte nullement d'avouer qu'au cours de cette discussion, nous avons plus d'une fois senti le poids des raisons adverses. Tout compte fait, l'échange de vues, sans modifier de façon appréciable nos convictions initiales, les a forti-

fiées. Il nous a procuré une possession plus claire et plus ferme de ce que nous tenions déjà pour la vérité.

Ces pages résument trente années et plus de réflexion, à travers lesquelles notre admiration pour saint Thomas a toujours grandi. Quant à la discussion dont elles procèdent immédiatement, le point de départ avait été une certaine critique de la pensée moliniste, qui nous parut peu objective : nous en fîmes nettement l'aveu. Au reste, que le lecteur ne s'y trompe pas : il ne s'agit point pour nous de prendre parti entre Bañez et Molina, car nous ne nous fions guère plus à l'un qu'à l'autre. Nous les tenons tous deux pour de loyaux commentateurs de saint Thomas ; il y aurait injustice à leur contester ce titre. D'ailleurs chacun d'eux a suivi son propre génie et fait œuvre personnelle. Molina a cru devoir soumettre la pensée thomiste à un exercice d'assouplissement : l'intention était excellente et répondait aux besoins du temps ; mais le traitement a dépassé la mesure, parce que le praticien manquait de discrétion. Bañez, venant par là-dessus, a mis la patiente dans le plâtre : il en est résulté des lésions chroniques, dont la trace n'est que trop apparente encore aujourd'hui, et que le présent livre met plus d'une fois à nu. L'attitude, également sévère pour Molina et pour Bañez, que prenait, en pleine controverse *De Auxiliis*, le bienheureux Cardinal Robert Bellarmin, nous paraît toujours la seule équitable. La sympathie intellectuelle ne nous inclinait pas précisément vers Molina, mais plutôt vers Bañez. Si, à cette inclination de nature, s'était ajouté le poids

d'une tradition de famille, nous aurions pu aisément nous endormir dans une pensée bannésienne, sans prendre la peine de la confronter avec celle de saint Thomas. De mûres réflexions, sans nous rapprocher beaucoup de Molina, nous ont décidément éloigné de Bañez.

Sans nous faire aucune illusion sur la portée de ces élucubrations humaines, nous les offrons, du moins mal qu'il nous est possible, en humble hommage à la divine Providence.

I

SCIENCE DIVINE ET DÉCRETS DIVINS[1]

(1) *Recherches de Science religieuse*, 1917.

SCIENCE DIVINE ET DÉCRETS DIVINS

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

Le R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., professeur au Collège Angélique, à Rome, publiait en 1915 un volume robuste et vaillant (1), portant en gros caractères ce titre : *Dieu*. Œuvre d'un penseur et destinée aux penseurs. Malgré son aspect quelque peu sévère et la densité de son texte, le livre n'a pas manqué de lecteurs. Et ceux qui l'ont lu n'ont pas regretté leur peine. En revanche, d'autres ne l'ont pas ouvert, qui en auraient eu grand besoin. N'avons-nous pas rencontré naguère telles pages de philosophie religieuse consacrées au mouvement intellectuel qui commence à Taine et finit à Péguy? Les élucubrations panthéistiques de M. Edouard Le Roy et de quelques autres s'y détachaient en haut relief, comme jalonnant glorieusement la marche de l'esprit français ; les travaux où le R. P. Garrigou-Lagrange en avait fait bonne et définitive justice, n'obtenaient pas même une mention honorable. Lamentable, profonde et funeste aberration.

Revenons à l'œuvre du maître dominicain.

(1) Paris, Beauchesne.

I

Il n'y a pas que de l'inédit dans ce volume sur Dieu. Dès 1910, les lecteurs du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* avaient eu la primeur des pages renfermant les preuves de l'existence de Dieu. La direction du *Dictionnaire* saisit aujourd'hui avec empressement l'occasion de réitérer à un éminent collaborateur l'expression de sa gratitude. L'article de 1910 reparaît avec de notables retouches et compléments ; c'est la première partie du volume. Nous n'en pensons que du bien, ou très peu s'en faut.

Touchant la seconde partie, qui traite de la nature de Dieu et de ses attributs, nous aurions aimé à pouvoir formuler notre appréciation en aussi peu de mots. De fait, nous devons distinguer. On y retrouve la même manière forte et franche ; mais l'auteur tranche avec son aisance coutumière telle question sur laquelle les écoles catholiques sont partagées depuis des siècles. Il la tranche avec un sentiment tranquille de la cohésion que présente sa propre doctrine et une conviction non moins tranquille que, hors de là, il n'y a qu'incohérence.

Réellement, ceci est excessif. Nous ne saurions contenir l'expression de quelque surprise et de quelques regrets.

Surprise et regrets touchant le traitement de la fameuse controverse sur la conciliation du libre arbitre avec le gouvernement divin. Aussi vieille que le christianisme est cette controverse ; déjà saint Paul en marquait le nœud. Il y a quinze

siècles, le génie de saint Augustin, aux prises avec l'erreur pélagienne, donnait à la pensée chrétienne une première orientation. Depuis lors, la théologie a souvent cherché sa voie. Au treizième siècle, saint Thomas d'Aquin l'affermit dans la vraie direction, et l'enseignement de l'Eglise pose, aux regard des chrétiens, la double équation fondamentale :

Saint Paul = saint Augustin = saint Thomas.

Sous réserve du charisme divin qui distingue les auteurs de nos Livres inspirés et les préserve de toute défaillance humaine, sous réserve aussi des modalités propres à la pensée de l'Apôtre et à celle des deux saints docteurs, cette double équation traduit une vérité certaine. D'ailleurs, l'exégèse de saint Paul et l'exégèse de saint Augustin et l'exégèse de saint Thomas ont leurs difficultés. Elles ont aussi leur histoire.

L'Eglise, qui n'a cessé de présenter à tous l'ange de l'Ecole comme le maître de la doctrine, est intervenue de nos jours avec autorité pour dégager, au profit de l'éducation donnée à ses clercs, certains points fondamentaux de la métaphysique thomiste. Dans cette circonstance, elle n'a pas touché à la controverse qui nous occupe, entendant laisser entier le droit des écoles en présence. De fait, sur les relations du libre arbitre avec le gouvernement divin, la pensée de saint Thomas demeure discutée.

Résumons le litige pendant depuis le seizième siècle.

Lorsque, en 1588, le jésuite Molina fit paraître à

Lisbonne son livre sur la *Concorde du libre arbitre avec les dons de la grâce, la prescience divine, la providence, la prédestination et la réprobation*, il y avait plus de trois cents ans que la doctrine de saint Thomas régnait dans l'Eglise. Entre tous, les fils de saint Dominique se montraient attachés à l'enseignement de leur glorieux frère. Plein de respect, lui aussi, pour saint Thomas, qu'il préférait à tout autre guide, Molina ne se croyait pourtant pas lié par la lettre de la *Somme*, au point de ne pouvoir tenter sur certains points quelques développements nouveaux. La liberté avec laquelle il s'exprimait, sur le jeu du libre arbitre sous la motion de la grâce, parut au dominicain Bañez menacer la souveraineté du gouvernement divin. Bañez dénonça à l'Inquisition d'Espagne le livre de la *Concorde*. Telle fut l'origine du conflit. Tandis que des jésuites prenaient fait et cause pour Molina, Bañez devenait aux yeux de nombreux dominicains le porte-étendard du thomisme. Les fameuses controverses *De auxiliis* (*gratiae*), ouvertes à Rome sous Clément VIII, aboutirent, le 28 août 1607, à une sentence de Paul V, laissant intacte la liberté des deux partis. La sentence demeura secrète. Depuis lors, officiellement, la question n'a fait aucun pas.

Pouvons-nous du moins espérer aujourd'hui porter sur ces questions un jugement moins obscurci par la fumée des combats, que ne firent les contemporains de Paul V ? C'est douteux, à considérer la littérature batailleuse de ces quarante dernières années. Dans le temps où Léon XIII imprimait à l'étude de la philosophie thomiste une

vigoureuse impulsion, l'histoire du conflit fut en partie renouvelée par un important ouvrage du Père G. Schneemann S. J., paru en Allemagne. En France, le P. Théodore de Règnon lui fit écho dans ses livres alertes. Les conclusions étaient ouvertement favorables à Molina. Le camp adverse riposta par les volumineux tomes du Père F. A. M. Dummermuth et par les brochures du Père Hippolyte Gayraud.

Très simplement, le Père de Règnon avait intitulé son livre : *Bañes et Molina*. On jugea bon de déplacer le point de débat, en lui opposant : *Thomisme et Molinisme*. Tactique habile : à Molina, champion chétif et discuté, on donnait pour adversaire un géant, le prince même de l'Ecole. Dès lors, la lutte n'était plus égale, et il n'y avait plus aucun doute sur l'issue. Le défenseur français du molinisme eut soin de se maintenir sur le terrain primitif, en écrivant : *Bannésianisme et Molinisme*.

Tout n'était pas méprisable dans les arguments du regretté Père de Règnon, et en ce temps-là d'aucuns y trouvèrent matière à réflexions utiles. Mais l'auteur était trop sage pour avoir pu se flatter de dirimer la controverse. Beaucoup moins nourrissons-nous cet espoir. Aujourd'hui, comme il y a trente ans, le système bannésien satisfait nombre d'esprits. Nous n'en contesterons ni l'intérêt historique ni le droit qu'ont ceux qui l'estiment le meilleur, de le défendre par raisons convaincantes. Mais ceux qu'il ne satisfait pas et qui ne sauraient y reconnaître ni l'expression pure et simple de la doctrine catholique ni la pensée de l'ange de

l'Ecole, ont le droit, sinon le devoir, de dire pourquoi.

Nous le ferons en toute sincérité, dussent quelques-unes de nos affirmations provoquer des clameurs parmi ceux qui se croient autorisés par une longue possession à revendiquer seuls le nom très enviable de thomistes.

En dépit de la prétention qu'afficha toujours l'école bannésienne, de représenter la pensée authentique de saint Thomas, nous croyons qu'on fait tort au maître commun de toutes les écoles catholiques en le solidarisant sur ce point avec une lignée de commentateurs, dont l'enseignement ne reproduit pas celui des anciens thomistes. Nous croyons encore que d'autres maîtres, en faisant sonner moins haut leur docilité à sa parole, ont, en fait, gardé plus fidèlement sur quelques points la tradition de ses premiers interprètes. Et nous osons réclamer un peu plus de justice pour ces maîtres parfois méconnus.

Le livre du R. P. Garrigou-Lagrange nous y invite. Nous procéderons par citations, suivies de brèves réflexions.

II

Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 402 :

Si c'est en Lui-même que Dieu connaît tous les possibles, *où et comment* connaît-il ce qui a été, ce qui est et ce qui sera?

Saint Thomas répond à cette question (I^{a}, q. 14. a. 8), en montrant que la *science de Dieu*, bien loin d'être, comme la nôtre, déterminée et mesurée par les choses,

est *cause des choses*. Il est évident que Dieu ne peut pas s'instruire, comme nous, par les faits que nous sommes obligés d'attendre et de constater. L'intelligence divine ne peut recevoir aucun enseignement des choses, mais au contraire par sa connaissance créatrice elle donne aux choses d'exister. Ce n'est donc pas parce que les choses sont ou seront, que Dieu les connaît, mais c'est parce qu'il les connaît et veut qu'elles soient, qu'elles sont et qu'elles seront. Analogue à la science pratique de l'artiste, qui fait une œuvre d'art, la science divine est cause des choses, en tant que la volonté divine se joint à elle. « Scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. » Cette union de la science et de la volonté divines constitue le décret divin.

C'est donc encore en Lui-même que Dieu connaît toutes les choses qui ont été, sont ou seront.

A merveille. Mais n'oublions pas que le décret divin, condition de la connaissance des choses dans leur être réel, présuppose leur être possible. Car pour être cause des choses, la science divine a dû, de toute façon, les précéder ; pour diriger les déterminations de la volonté divine, la science divine a dû marcher devant, portant le flambeau ; la volonté divine ne travaille pas dans la nuit. Ainsi doit-on entendre l'économie du décret divin. La science pratique de Dieu, cette pensée ouvrière qui est cause des choses, comprend le domaine de la simple intelligence, qui présente les choses dans leur être possible, et le domaine de la vision, qui les présente déjà réalisées. Cela est si vrai, qu'elle s'étend, selon l'enseignement de saint Thomas, non seulement aux choses qui seront réalisées en leur temps, mais encore à celles qui auraient pu l'être

et ne le seront jamais (1). Il y a en Dieu telle science qui n'entre jamais en composition d'un décret actuel. Le décret actuel surajoute quelque chose ; il ne retranche rien de la science naturelle de Dieu.

S'agit-il de futurs contingents procédant d'une liberté créée? Avant de décréter leur réalisation, Dieu a dû les voir réalisables. Il a dû voir en Lui-même cette réalisation comme possible ; en d'autres termes, la détermination libre de la créature raisonnable, condition nécessaire de leur réalisation, a dû lui apparaître comme une imitation possible de l'essence divine, fondement de toute possibilité. Cette détermination libre de la créature raisonnable, reconnue possible et viable, devient la matière du décret divin. Dès le principe des œuvres divines, l'initiative de la créature raisonnable, s'orientant librement dans telle ou telle voie, est apparue au regard de la science divine comme réalisable en soi ; la motion divine, survenant là-dessus pour réaliser cette donnée de la science divine, la réalisera sans la fausser. Elle réalisera cette orientation libre de la créature raisonnable, qui procède de la puissance divine quant à l'actualité de son être, et de la liberté créée quant à sa détermination. Réalisation pleinement conciliable avec toutes les exigences de la liberté créée. Ce qui serait attentatoire aux exigences de la liberté créée,

(1) Ia, q. 14, art. 16 ad 1 : « Scientia Dei est causa... quorundam quidem actu, sc. eorum quae secundum aliquod tempus fiunt ; quorundam vero virtute, sc. eorum quae potest facere et tamen numquam fiunt. » — Cf. *Ibid.*, art. 9 : « Utrum Deus habeat scientiam non entium. »

ce serait une initiative divine devançant elle-même cette liberté pour lui imposer une détermination. Rien ne serait, d'ailleurs, plus contraire à l'enseignement constant de saint Thomas, qui revendique pour la créature raisonnable l'initiative de sa détermination libre et fait consister en cela même l'essence de la liberté (1).

(1) Ce point est d'une telle évidence qu'on a peine à comprendre qu'il ait jamais pu être obscurci. Rappelons quelques textes, parmi les plus explicites. Q. III *De Potentia* art. 7 ad 13 : « Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam ; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis. » Q. XXII *De Veritate*, art. 4 : « Natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilitis ; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari ; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa. » Ia IIae q. 9, art. 6, ad 3 : « Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat sese ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. » *Ibid.*, q. 10, art. 4 : « Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur. » Voir encore q. I *De Potentia*, art. 4 ad 3 ; q. XXII *De Veritate*, art. 5 ad 5 ; art. 6 et 8 ; q. VI *De Malo* ; Ia IIae, q. 13, art. 2 ; q. 15, art. 2 ad 1 ; In II d., 25, q. 1, art. 1 ; 28, q. 1, art. 1 ; 39, q. 1, art. 1 ; In IV d., 49, q. 1, art. 3 quaestiunc. 2 ad 1 ; III *Contra Gentes*, 66, 5.

Et beaucoup d'autres passages.

J'entends bien que, dans cet acte déterminé, posé par la créature, tout ce qu'il entre d'*être* procède de Dieu, cause unique de l'être. Encore faut-il que tout ce qu'il entre de

Dans cette analyse du décret divin, nous avons conscience de rendre fidèlement la pensée de saint Thomas qui, non content d'associer dans l'unité du décret la science pratique à la volonté, marque expressément la priorité de la science. A cet égard, la comparaison de l'ouvrier humain est lumineuse. L'ouvrier humain travaille d'après un dessein préconçu. Le plan qui dirige son opération, la précède; la contemplation de l'œuvre, la suit. Ainsi de Dieu. La science de simple intelligence déborde le choix de sa volonté ; la science de vision en est le fruit (1).

Il est vrai que la science de pure intelligence présente toutes choses dans un état provisoire d'indécision, destiné à être levé par le choix de la volonté divine, arbitre souveraine des réalisations. Mais elle ne laisse pas de présenter à l'état distinct toutes les déterminations possibles de la créature raisonnable, avec leurs entrecroisements multiples et leurs ramifications infinies. Le choix de la

détermination procède de la créature par son libre choix. C'est en quoi l'opération des causes libres se différencie de l'opération des causes nécessaires. Cette détermination de la créature s'appuie sur le fondement commun des possibles ; elle ne reçoit du décret divin qu'une définitive évocation à l'ordre des réalités.

(1) Traitant *ex professo* de ces deux sciences, saint Thomas s'exprime ainsi. Ia, q. 14, art. 9 : « Quaedam sunt quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur quia ea quae videntur apud nos habent esse distinctum extra videntem. » — La condition de la *scientia visionis* est l'*esse distinctum extra videntem*. Donc, avant le décret de cet *esse distinctum extra videntem*, la science de vision ne se peut concevoir.

volonté divine interviendra pour donner l'exequatur à tel ordre de Providence et le faire passer du domaine des purs possibles dans celui des réalisations. Mais il importe d'observer exactement le point d'application de ce choix divin et la nature de l'indécision qu'il est appelé à lever.

Le point d'application de ce choix divin, c'est, disions-nous, l'exequatur donné à tel ordre de réalisations pratiques, dont Dieu a prévu, dans les moindres détails, toutes les modalités, les unes ressortissant immédiatement à la seule toute-puissance divine, les autres résultant du jeu des causes secondes nécessaires, les autres enfin procédant du libre choix de créatures raisonnables.

L'indécision que lève ce choix divin, c'est immédiatement celle de la motion imprimée aux agents créés, et par là même celle de la science divine qui, de ce chef, passe du stade de la simple intelligence au stade de la vision ; ce n'est pas — du moins immédiatement — l'indétermination des agents créés. Au nombre de ces agents créés, figurent des créatures raisonnables : n'allons pas prendre le change et croire que Dieu lève l'indétermination de leur liberté. Non — encore une fois —, l'indétermination de la liberté créée ne peut être levée que par elle-même. Ce principe n'entame pas le souverain domaine de Dieu, arbitre souverain des réalisations ; il est la charte même de la liberté créée, qui exclut une détermination venue du dehors. Parce que la science de simple intelligence a montré à Dieu telle liberté créée s'orientant d'elle-même dans telle direction en de telles circonstances et sous une telle motion, Dieu fait choix

de ces circonstances et de cette motion. L'ordre de Providence auquel appartiennent ces circonstances et cette orientation de la liberté créée, est le tout concret que Dieu réalise. L'orientation demeure, sous la réalisation divine, ce qu'elle était sous le regard de Dieu : le propre de la liberté créée. Dieu en a l'initiative quant à son être, en vertu de cette causalité transcendante qui s'étend à tout le réel et qu'il ne saurait abdiquer ; mais il s'interdit l'initiative de sa qualification.

Entre les déterminations possibles de la créature raisonnable, l'immense majorité n'entrera jamais dans le domaine réel, faute d'y être appelée par décret divin. Ces déterminations, destinées à demeurer purement possibles, appartiennent à la science de pure intelligence. Saint Thomas les avait laissées dans cette catégorie (1) ; Molina — et c'est peut-être là son idée la plus originale, — les en tire, et désigne la science qu'en a Dieu par le nom spécial de *science moyenne*. Science moyenne par son objet, qui forme dans le domaine du possible un groupe à part, subordonné au jeu des libertés créées ; science moyenne encore par le rang qu'elle tient dans la genèse des œuvres divines.

Dépouillée de quelques accessoires, qui appartiennent en propre à Molina, l'idée peut s'exposer ainsi. Le réseau infiniment complexe des déterminations possibles de la créature raisonnable est présent au regard éternel de Dieu. Dans ce réseau infiniment complexe, Dieu discerne certaines voies ; il les sanctionne par son décret ; disons, en recou-

(1). Ia, q. 14, art. 9.

rant à une image grossière, qu'il solidifie cette mince tranche de réalité dans le monde fluent des possibles. Le décret divin n'a pas l'initiative de la détermination idéale ; il la présuppose et ne fait que la revêtir de la solidité du choix divin. *A priori,* la science divine garantit l'acte comme réalisable ; *a posteriori,* le décret divin en procure la réalisation ; dans la réalité, il sera libre, parce que toute la détermination est de la créature. Idée simple autant que juste. Je m'assure que saint Thomas n'en a pas connu d'autre (1).

Quand il nous dit que l'être contingent, considéré dans sa cause prochaine, ne donne prise qu'à une connaissance conjecturale, il a égard à cette indécision provisoire où flottent tous les possibles antérieurement à l'exequatur divin, sans préjudice de l'être distinct que chacun d'eux possède éternellement aux regards de la science divine de simple intelligence. Quand il nous parle de l'être contingent considéré en lui-même, il a égard à la science de vision. Le décret divin se place entre deux. Il

(1) Ia, q. 14, art. 13 : « Contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo in seipso, secundum quod iam in actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens ; neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum ; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum et ut contingens nondum determinatum ad unum ; quia causa contingens se habet ad opposita ; et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso... »

crée l'objet de la science de vision, mais il a commencé par emprunter à la science de simple intelligence un objet déjà formé ; il a choisi dans la lumière de cette science.

Nous reviendrons sur la science moyenne, dont la description donne lieu à plus d'une controverse ; présentement, il ne s'agissait que d'en situer l'objet, conformément aux enseignements de saint Thomas, dans le domaine de la simple intelligence. Ce qui caractérise essentiellement les *futuribles*, objet propre de la science moyenne, c'est qu'ils dépendent du jeu *hypothétique* d'une liberté créée. Cette particularité les situe, pour ainsi dire, à mi-côte, entre la possibilité totalement abstraite et la réalité, fruit du décret divin. Elle ne les soustrait pas au domaine des possibles ; elle ne les soumet pas au jeu *actuel* de la liberté créée ; seulement elle les distingue entre les possibles, comme impliquant l'option d'une cause seconde, qu'il a plu à la Cause suprême d'émanciper en la créant raisonnable.

La science divine à tous les stades, depuis la simple intelligence jusqu'à la vision, procède uniquement de l'essence divine et nullement des choses créées. Le R. P. Garrigou-Lagrange rappelle sur ce point l'enseignement lumineux de saint Thomas, et poursuit, p. 403 :

> Plusieurs théologiens, comme Vasquez, Suarez, beaucoup de molinistes s'écartent de ce haut enseignement de saint Thomas.

Le grief est nettement articulé. On s'attendrait

à le voir appuyé de quelques références. Une simple note en tient lieu :

Cf. *In* Iam q. 14, les commentateurs de saint Thomas, Cajetan, Jean de Saint-Thomas, Bannez, Salmanticenses, Sylvius, Gonet, Gotti. Billuart les résume, *de Deo*, diss. v, art. 4.

Tous thomistes de bonne marque. Est-ce bien là qu'il convient d'étudier Vasquez, Suarez et les molinistes? On peut en douter. La suite confirme douloureusement ce doute.

Vasquez croit qu'il est plus parfait pour Dieu de connaître les choses immédiatement en elles-mêmes. C'est l'erreur opposée à celle de Malebranche qui nous attribuait dès ici-bas la vision de toutes choses en Dieu.

Erreur énorme, effectivement. Est-ce bien celle de Vasquez? Il est vrai que Vasquez — et de cela nous ne le louerons pas, — considérant la science divine abstraitement, hors de toute relation avec la toute-puissance, n'y trouve pas la ressemblance formée des créatures. Pour cette raison, il écarte l'idée d'une connaissance des créatures en Dieu comme dans l'objet propre de la science divine, et ne retient que l'idée d'une connaissance des créatures en Dieu comme dans leur miroir ou dans le verbe qui les exprime. Il appuie sa thèse, moins sur l'exigence d'une perfection plus grande, que sur l'impossibilité présumée d'une autre solution. Il demande à l'activité divine, faute de la trouver dans l'essence divine, la raison de la connaissance que Dieu a des créatures ; et il ajoute qu'en cela

il ne croit pas, tant s'en faut, faire injure à Dieu. D'ailleurs il ne lui est pas venu en pensée que Dieu pût voir quoi que ce soit dans une autre lumière que dans sa propre lumière incréée. Qu'on relise sa Dissertation LX, sur la manière dont Dieu connaît les créatures.

Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 403-404 :

> Suarez et beaucoup de molinistes, pour sauvegarder leur théorie spéciale de la prescience des futurs libres, soutiennent que Dieu connaît les choses créées de deux façons : soit en Lui-même comme dans leur cause, soit en elles-mêmes immédiatement. Les thomistes unanimement enseignent que ce serait pour Dieu une imperfection de connaître les choses créées autrement qu'en Lui-même ; il s'en suivrait que son intelligence serait immédiatement spécifiée par un objet créé, et qu'il y aurait en elle une similitude finie des choses finies, similitude qui devrait venir des choses créées, comme celle qui détermine notre intelligence (Ia, q. 14, a. 5 ad 3). L'intelligence infinie *dépendrait* du fini.
>
> En réalité, Dieu voit les choses de ce bas monde, non point dans leur pâle lumière créée, mais dans sa lumière éclatante. Par contre, nous ne voyons les choses spirituelles que d'en bas, par leur reflet dans les matérielles, nous ne connaissons les choses divines que dans le miroir des choses créées ; c'est la vision du soir, comme parle saint Augustin.

Félicitons les thomistes d'enseigner unanimement des vérités si certaines ; mais ne laissons pas croire qu'elle soient si communément méconnues. Suarez a dû se tromper souvent ; tout de même, il ne se trompait pas de cela. Ce n'est pas lui qui ferait « l'intelligence infinie dépendante du fini ».

Est-ce que « beaucoup de molinistes » ont transféré à Dieu le concept augustinien de la vision du soir, propre aux créatures ? On voudrait savoir les quels, et pouvoir discuter les étranges contradictions que cela suppose. Verser ici des pages et des pages de notes, serait facile et odieux. Bornons-nous à Molina en personne.

Molina enseigne, avec toute la clarté possible, que Dieu connaît toutes choses créées, en lui-même *exclusivement*, et que leur existence en elles-mêmes n'ajoute rien à sa connaissance. Il souligne, à cette occasion, la différence qui sépare la science humaine et la science angélique, dépendantes de leur objet, de la science divine qui n'en dépend pas. Et il fait observer que dans l'ange et dans l'homme, la connaissance expérimentale ou intuitive ajoute beaucoup de clarté à la connaissance abstractive, tandis qu'en Dieu la connaissance abstractive — mieux appelée science de simple intelligence — n'a rien à envier à la connaissance intuitive ou de vision (1).

(1) Molina, *Concordia*, ad q. 14 art. 13, Disp. XLIX, Concl. Ia, 3°, ed. Antverp., 1595, p. 208 B ; ed. Paris, 1876, p. 291 : « Deus non accipit cognitionem a rebus, sed in seipso atque ex seipso cognoscit omnia : ergo existentia rerum, sive in tempore, sive in aeternitate, nihil confert ut Deus certo sciat quid futurum aut non futurum sit. Quia enim Deus in seipso ante omnem existentiam obiectorum habet unde omnia plene ac perfecte cognoscat, inde est quod existentia rerum creatarum nihil perfectionis conferat cognitioni quam de illis habet. neque in ea ullam efficiat variationem. Quare in Deo notitia intuitiva et abstractiva, seu potius simplicis intelligentiae, nullo modo differunt, sed solum ex conditione, si existat aut non existat obiectum, una eademque notitia, aeque evidens et aeque perfecta secundum se, dicitur intuitiva aut simplicis intelligentiae... In nobis vero et in angelis quoniam evidens

Suarez n'est pas moins formel sur la même vérité. Avant de discuter la *manière* dont Dieu connaît les possibles, il commence par mettre hors de cause la question du *milieu* dans lequel Dieu les connaît. Ce milieu ne peut être que lui-même, autrement dit sa propre substance ou son essence. Car on ne saurait admettre que la science divine dépend d'un principe extérieur. Venant à la distinction entre la science de simple intelligence (ou abstractive) et la science de vision (ou intuitive), en tant qu'elles se réfèrent aux objets extérieurs, il met entre deux cette différence, que la science de vision n'est pas nécessaire absolument, mais seulement *ex suppositione*, car elle ne saurait s'étendre qu'aux choses existantes en un point quelconque de la durée, au lieu que la science de simple intelligence, s'étendant aux possibles, est simplement nécessaire. Mais il ne rétracte en rien ce qu'il a dit précédemment touchant le milieu, ou le moyen, commun à l'une et à l'autre science : ce milieu n'est autre que l'essence divine.

Peut-être sur ce point, comme sur tel autre (1), la pensée de Suarez ne s'élève-t-elle pas à la hauteur d'un système. Ceci est affaire d'appréciation personnelle ; mais nous étudions un point de fait.

cognitio futurorum contingentium pendet ab eorum existentia et experimento quo cognitione deprehendimus ea in rerum natura secundum suam realem existentiam existere, inde est quod experimentalis intuitivaque cognitio, tum in angelis tum in nobis, specie distinguatur ab abstractiva, sitque multo perfectior quam abstractiva, atque adeo quod existentia obiectorum conferat ad perfectionem notitiae quam angeli vel homines efformant. »

(1) Garrigou-Lagrange, p. 587.

En bonne justice, Suarez ne doit répondre que des opinions qu'il a professées, non de celles qu'il a expressément rejetées. Il professe que Dieu ne dépend dans sa connaissance d'aucun principe, espèce ou acte extérieur, mais connaît toutes choses par sa propre substance et essence, pleinement suffisante à les représenter toutes intelligiblement (1).

C'est d'ailleurs une vérité expressément enseignée par saint Thomas, que Dieu connaît toute chose non seulement en Lui-même, mais en elle-même, et telle qu'elle est actuellement réalisée (2).

Assurément, pour qu'une existence contingente tombe sous le regard divin en un point déterminé de la durée successive, il est nécessaire que cette existence s'y trouve réalisée. Requérir cette condition, n'est pas faire la vision divine dépendante du créé, mais simplement formuler une exigence

(1) Suarez, *Tractatus de divina substantia eiusque attributis*, l. III, c. II, 2, ed. Paris, 1856, t. I, p. 196 B : « Solum de modo quo Deus scit has creaturas possibiles, est aliqua controversia inter theologos. Nam licet omnes conveniant in hoc quod Deus non accipit hanc scientiam a creaturis, nec indiget extraneo principio, specie aut actu, ut illas cognoscat, sed omnia cognoscit per suam substantiam et essentiam, quae sufficiens est ad omnia intelligibiliter repraesentanda, nihilominus in modo explicandi hanc scientiam non satis inter se conveniunt : variis enim modis intelligi potest Deus cognoscere creaturas possibiles in sua essentia vel per illam. »

(2) Ia, q. 14 art. 13 : « Prout unumquodque eorum est actu in seipso. » Ailleurs, il préfère dire : « In propria natura », pour prévenir toute équivoque. *Ibid.*, art. 6 ad 1, fin : « Deus non solum cognoscit res in seipso, sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura ; et tanto perfectius quanto perfectius est unumquodque in ipso. » Cette distinction, entre la cause ou le milieu de la science divine et son terme créé, serait-elle la propriété inaliénable d'une école ?

immédiate du principe de contradiction. Les commentateurs les plus qualifiés de saint Thomas n'y ont pas manqué. Le reproche formulé contre les molinistes et Suarez, s'il était fondé, atteindrait ces commentateurs. Citons l'un d'eux, non des moindres. Précisément à propos de p. I, q. 14, art. 13, Cajetan cherche à définir, par comparaison avec notre mode propre de connaître les choses présentes, cette présence des choses contingentes à l'éternité de Dieu, qui suit leur réalité même et les rend immédiatement perceptibles et perçues par la science de vision : pour être présentes à l'éternité de Dieu, il faut et il suffit qu'elles existent en un point de la durée successive (1). Une vérité si commune parmi les thomistes deviendrait-elle erreur par le seul fait de se rencontrer sous la plume d'un moliniste (2)?

(1) Cajetan, In p. I q. 14 art. 13, ed. Romae 1773, t. I, p. 198 B, l. 95-198, 17 : « Ex hoc... quod omnium existentiae temporales, secundum nunc aeternitatis sumptae, sunt praesentes aeternitati, optime ac directe sequitur quod illi visioni, quae aeternitate mensuratur, omnia secundum suas existentias simul simultate instantanea aeternitatis sunt praesentia. Ac per hoc visio illa, quia terminatur ad res praesentes, certa ac infallibilis est sicut et nostra. Et confirmatur quia, quemadmodum ad hoc quod aliquid sit praesens visioni nostrae corporali nihil aliud exigitur nisi quod illud visibile sit et adsit pro mensura durationis qua mensuratur et est ipsa visio, ita ad hoc quod aliquid sit praesens secundum se divino conspectui, exigitur quod sit et adsit secundum illam durationis mensuram qua mensuratur visio divina ; haec autem est aeternitas ; ergo sat est quod sint secundum aeternitatem sumpta praesentia et non praeterita aut futura, quamvis secundum tempus sumpta sint futura. »

(2) Ce point n'est malheureusement pas le seul au sujet duquel une pareille question se pose. Par exemple, il est notoire que saint Thomas parle à diverses reprises de déter-

Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 406 :

Ce que nous venons de dire de la science divine des choses s'applique-t-il à la prescience des futurs contingents et surtout des futurs libres? C'est un dogme défini par l'Eglise que Dieu les connaît de toute éternité.

mination ou de spécification de l'action de la Cause première par les causes secondes. Ainsi, Q. 1 *de potentia*, art. 4 ad 3 : « Licet causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam determinatur et specificatur ; et ideo eius similitudinem imitatur effectus. » III *Contra Gentes*, 66, 5 : « Secundum ordinem causarum est ordo effectuum.Primum autem in omnibus effectibus est esse : nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantes et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quae determinant esse. » Voir encore In III d., 23, q. 3 art. 1 qc. 1. On ne s'émeut pas de ces textes, et l'on fait bien, car ils sont clairement commentés par toute la doctrine de saint Thomas. Maintenant, que les mêmes expressions apparaissent sous la plume de Molina, on s'empressera de les tirer à un sens absurde. Par exemple, Molina écrit, *Concordia*, In q. 23, art. 4 et 5, Disp., 1, m. 7, ad 6 : « Non dicimus concursum Dei universalem determinare voluntatem ad consensum, sed potius per influxum particularem liberi arbitrii concursum Dei universalem determinari ad speciem actus voluntatis, prout voluntas potius influxerit ad volendum quam ad nolendum vel e contrario, aut ad volendum potius hoc obiectum quam illud. » Ce texte et autres semblables provoquent le commentaire suivant, Garrigou-Lagrange, p 484 n. 3 : « Les thomistes enseignent avec saint Thomas que la motion divine est modifiée selon la nature des causes secondes, car Dieu meut les êtres selon leur nature. Tandis que les molinistes enseignent que le concours divin est déterminé effectivement *par* les causes secondes. » Ne serait-il pas plus équitable de concevoir quelque doute sur le fait qu'une erreur aussi massive ait pu entrer dans une tête philosophique, et de reviser le procès de Molina à la lumière des textes innombrables où il distingue le domaine de la simple

Comment les connaît-il ? Saint Thomas traite ce problème, Ia, q. 14, art. 13, comme un cas particulier de la doctrine générale, déterminée à l'article 8 de la même question : la science de Dieu est cause des choses. Les molinistes cherchent, au contraire, à séparer l'article 13 de saint Thomas de l'article 8, comme si la connaissance divine des futurs libres était une exception à la loi générale : « *Scientia Dei causa rerum.* »

Mais non, l'erreur est complète : c'est bien parce que les molinistes édifient toute leur théorie sur ce principe : « *Scientia Dei causa rerum* », qu'ils maintiennent étroitement la connexion entre l'article 8 et l'article 13, brisée par l'invention des décrets prédéterminants. Mais quand ils parlent de la science de Dieu qui est cause des choses, ils ont soin d'entendre cette connaissance de Dieu qui, logiquement, précède les choses et n'est précédée par rien, que par l'essence divine elle-même, considérée abstractivement.

C'est ce que montre à l'évidence la lecture de la première dissertation de Molina, consacrée à l'examen de l'article 8 de saint Thomas et intitulée : *Utrum scientia Dei sit causa rerum.* A la réponse affirmative de saint Thomas, il n'apporte pas plus de restriction que Bañez, mais il apporte une dis-

intelligence du domaine de la vision, les indications de la science divine, où l'opération de la Cause première apparaît objectivement spécifiée par le jeu hypothétique de la cause seconde, des réalisations où la Cause première donne le branle à tout ; c'est-à-dire, où Molina creuse la donnée thomiste à une profondeur où n'est pas descendu Bañez? — Nous reviendrons sur cette perpétuelle et désastreuse confusion de l'ordre idéal avec l'ordre réel, cause de tant de malentendus.

tinction et des explications, par où il se montre pleinement averti de la doctrine thomiste relative à la science divine, précédant les choses et les mesurant (1).

Il commence, en effet, par énoncer deux propositions : 1° La science de Dieu est cause des choses ; 2° Elle ne cause actuellement que moyennant la détermination de la volonté divine, appelant les choses à l'existence. Après avoir allégué divers textes de l'Ecriture, il prouve l'une et l'autre proposition par un argument de raison. La science divine est cause des choses en tant qu'elle trace la voie à la volonté ; la volonté est cause en tant qu'elle passe à l'exécution. D'où il suit que la science divine, dans ses relations avec les créatures, peut être considérée de deux manières. D'abord en tant que science des possibles : ainsi, elle est naturelle en Dieu. Puis, en tant que science des réalités : en ce sens, elle est libre, procédant du décret divin. Quand saint Thomas dit que la science divine est cause des choses, il a égard à la première considération, non à la seconde. Dans le même sens, saint Augustin a dit : « Ce n'est pas parce que les choses existent que Dieu les connaît ; mais parce que Dieu les connaît, elles existent. » Au contraire, en ayant égard à la seconde considération, Origène a pu dire : « Si une chose doit exister, ce n'est pas parce Dieu sait qu'elle existera ; mais parce qu'elle doit

(1) Saint Thomas, Ia, q. 14, art. 8, ad 3 : « Scientia Dei est prior quam res naturales et mensura ipsarum. Sicut etiam aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit et scientiam illius qui eius cognitionem ex ipsa iam facta capit. »

exister, Dieu sait qu'elle existera. » Molina ne s'arrête pas présentement à expliquer que le mot *parce que* n'a pas le même sens dans ces deux phrases ; que dans l'énoncé de saint Augustin, il marque un rapport causal proprement dit (*necessitas consequentis*), et dans l'énoncé d'Origène, il marque une simple conséquence logique (*necessitas consequentiae*). Mais nous avons déjà vu qu'il est très loin de confondre ces deux choses ; il aura, d'ailleurs, mainte occasion d'y revenir. Le but qu'il poursuit présentement est différent et il le marque aussitôt. Il s'agit pour lui de prévenir toute confusion entre les deux sciences distinguées par saint Thomas en cet article 8 et plus nettement encore dans l'article 9 : la première est cause des choses, la seconde ne l'est à aucun titre. Plût à Dieu qu'on n'eût jamais perdu de vue cette distinction capitale, empruntée par Molina à saint Thomas ! (1).

(1) Cette première page de Molina ne sera-t-elle pas pour tel lecteur une révélation ? Nous n'en serions pas surpris. Son importance nous décide à ne pas nous contenter d'une analyse, mais à reproduire les parties essentielles du texte ; le livre de la *Concorde* n'étant pas accessible dans toutes les bibliothèques théologiques, peut-être on nous saura gré de cette transcription.

« Duae sunt conclusiones huius articuli. Prior est : Scientia Dei est causa rerum. Posterior est : Nihil ab ea emanat, ac proinde non est causa actu, nisi determinata per voluntatem divinam, qua statuit Deus ac vult ut aliquid sit...

« Utraque conclusio colligitur aperte ex Scripturis sacris...

« Deinde ratione probatur utraque conclusio, quoniam Deus agit per intellectum et voluntatem..., scientia nimirum ostendente modum operandi dirigenteque voluntatem, voluntate vero movente ad executionem : ergo, sicut in artifice scientia est causa artefactorum quatenus ostendit modum operandi et dirigit ad opus, voluntas vero quatenus determinat scientiam et movet ad executionem, ita in Deo sese res habebit.

Après avoir transcrit, en français, l'article 13 de la question 14, le Révérend Père poursuit, p. 407-408 :

Est-ce à dire, comme le veulent les molinistes, que la science divine, cause de toutes choses, n'est pas cause des futurs contingents, ou tout au moins des futurs libres conditionnels, et qu'il y ait ici une exception aux principes qui commandent la connaissance divine en général ?

Il faudrait dans ce cas admettre une exception au principe de causalité, et soutenir que l'être des futurs conditionnels ne vient pas de Dieu, l'Être premier. Il

« Hoc loco animadvertendum est scientiam divinam, quod ad praesens institutum attinet, duobus modis comparatione creaturarum posse spectari. Uno, quatenus Deus ea cognoscit se posse illas facere atque hoc aut illo modo illas esse faciendas, tum ut sint, tum etiam ut accommodatae sint ad hunc aut illum finem. Scientia divina hoc modo spectata est naturalis in Deo et non libera, antecedituque actum ac determinationem liberam voluntatis, qua Deus illud facere tali vel tali tempore decernit. Altero vero modo, quatenus Deus per eam cognoscit creaturas futuras esse tali vel tali tempore. Atqui hoc modo spectata non est naturalis in Deo sed libera, neque antecedit determinationem liberam voluntatis, qua Deus statuit ut sint tali vel tali tempore, sed potius eam sequitur. Quia enim Deus libere voluit mundum creare, et has aut illas res esse, scivit mundum cum his vel illis rebus tali vel tali tempore esse futurum ; non vero e contrario quia scivit mundum futurum, ideo voluit ut esset ; quin potius, si noluisset ut esset, non scivisset eum esse futurum. Scientia ergo futurorum contingentium, h. e. quod futura sint, pendet ex determinatione libera voluntatis Dei, qua statuit ut sint, ac proinde non eam antecedit, sed consequitur.

« His positis, facile intelliges veram esse priorem conclusionem D. Thomae de scientia divina non posteriori, sed priori modo spectata...

« Dictum ergo illud Augustini (*De Trin.*, 5, 13), in argumento *Sed contra* citatum : « Universas creaturas et spirituales et corporales non quia sunt ideo novit Deus, sed ideo sunt

faudrait soutenir en outre que la science divine est *passive* à l'égard des futurs conditionnels, qu'elle est déterminée par eux au lieu de les déterminer. Or, il n'est rien de plus absurde qu'une passivité dans l'Acte pur. — Il faudrait admettre enfin, on va le voir, que ces futurs libres conditionnels sont infailliblement déterminés par eux-mêmes dès toujours, ce qui est la négation de la liberté.

Qu'on se rassure : il ne faut rien de tout cela, car, selon tous les molinistes, la science divine est cause des futurs libres conditionnels au même titre que des autres, et le réquisitoire qu'on vient de lire ne repose que sur une totale *ignoratio elenchi*.

Ce qui est déterminé dès toujours, en vertu de l'essence divine, c'est l'imitabilité de l'essence divine ; imitabilité qui a des bornes. Elle s'oppose notamment à ce qu'un même acte de la créature raisonnable soit *in eadem linea* à la fois libre et nécessaire ; libre comme tenant sa détermination de la créature, et nécessaire au regard de la même créature comme tenant sa détermination du Créa-

quia novit », intelligendum est de cognitione et scientia divina priori modo spectata. Illud vero aliud Origenis (super *Rom.*, citatum in 1° argumento : « Non propterea aliquid erit quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat », quoad priorem partem est quidem verissimum : quoniam scientia divina, qua Deus scit contingens aliquod esse futurum, non est causa rerum, ut ostensum est ; quoad posteriorem vero, si sane intelligatur, falsum non est, ut art. 13 est ostendendum. Interim, ex traditis in hoc articulo, illud solum ante oculos velim habeas, scientiam liberam, qua Deus scit contingentia aliqua esse futura, non esse causam rerum, quod hoc loco a nobis satis aperte ostensum est ; multi vero, id non attendentes, circa praescientiam divinam de futuris contingentibus periculose admodum hallucinati sunt. »

teur. Mais elle ne s'oppose pas à ce que tel acte, prévu comme libre par la science divine, soit librement posé par la créature, c'est-à-dire par elle déterminé, sous la haute conduite du décret divin qui en procure infailliblement la réalisation. Ainsi la liberté demeure sauve, n'étant gênée dans son exercice par aucune prédétermination, mais se déterminant elle-même sous le regard essentiellement actif et discriminatif de la science divine.

Garrigou-Lagrange, p. 408 :

> De plus, saint Thomas, en plusieurs endroits, nous allons le montrer, enseigne de la manière la plus formelle que *Dieu connaît les futurs libres dans le décret divin qui les rend présents de toute éternité*. Dans l'article que nous venons de rapporter, saint Thomas suppose que le décret divin est cause de toutes choses passées, présentes ou futures, mais s'occupant ici précisément de la *connaissance* divine des futurs libres, il insiste sur leur présence dans l'éternité, et il se réserve de montrer, dans la question de la volonté *divine*, I^a^, q. 19, art. 8 et 9, q. 22, art. 4, pourquoi le décret de cette divine volonté est infailliblement efficace sans violenter notre libre arbitre.

Fort bien : encore faut-il s'entendre sur le mécanisme du décret divin et sur cette infaillible efficacité qui ne violente pas le libre arbitre. Si le décret divin crée l'objet de la vision, il ne crée pas celui de la simple intelligence. Si le décret divin est infailliblement efficace, c'est parce qu'il respecte l'ordre essentiel, qui exige une certaine proportion entre les causes et les effets et ne permet pas de demander indifféremment tous les effets à toutes

les causes. Si le décret divin ne violente pas le libre arbitre, c'est qu'il respecte l'autonomie de sa détermination et se borne à le mouvoir dans les voies où la science de simple intelligence montre qu'il peut s'orienter. Ces voies sont de plus d'une sorte. Il y a d'abord celles où le libre arbitre se portera sous la motion positive de Dieu, conformément aux vues de la Providence : celles-là sont excellement la matière du décret divin (1). Il y a en outre celles où il se porte sans aucune motion positive de Dieu, ou même à l'encontre de la motion divine : à l'égard de celles-là, la Cause première n'intervient que selon les lois générales du concours qu'elle prête au mouvement de tous les êtres. Ne parlons pas des voies où il ne se porterait pas, mais serait simplement mû : ce ne sont pas les voies du libre arbitre.

Les relations entre l'ordre intelligible et l'ordre réel, scrutées diligemment par Molina, paraissent recéler le nœud de la conciliation entre le libre arbitre et le gouvernement de la Providence.

Dans l'ordre intelligible, les indications de la science de simple intelligence, fondées sur l'essence divine, signalent les possibilités et jalonnent la voie ouverte au décret divin.

Dans l'ordre réel, le choix divin donne le branle

(1) Distinction lumineuse en saint Thomas, q. VI *De Veritate* art. 3 : « Praescientia Dei quia non importat universaliter habitudinem causae respectu horum quorum est, non consideratur in ea nisi certitudo cognitionis tantum ; sed praedestinatio, quia praescientiam includit et habitudinem causae ad ea quorum est, addit, in quantum est directio sive praeparatio quaedam ; et sic potest in ea considerari supra certitudinem cognitionis certitudo ordinis. »

à l'activité créée, conformément au dessein aperçu en Dieu.

Au point précis où la créature raisonnable s'oriente librement dans telle voie, elle aurait pu s'orienter librement dans telle et telle autre voie, à la seule condition d'être prévenue par Dieu d'une motion convenable.

La motion qu'en fait elle reçoit, et sous laquelle elle s'oriente, n'est pas une prédétermination physique, car elle ne fait que réaliser la détermination de la créature par elle-même. Elle n'est pas un simple concours simultané, car, en fait, elle précède la détermination de la créature. C'est, au sens propre et strict, une prémotion.

Qu'on nous montre (1), dans le *Contra Gentes* et dans la Somme et ailleurs, Dieu connaissant les mouvements les plus secrets de notre volonté, en tant que principe universel de tous les êtres et de toutes les modalités de l'être ; atteignant par son universelle causalité nos actes libres, de telle sorte qu'en se connaissant, Dieu les connaît ; qu'on nous montre la volonté divine atteignant les plus intimes racines de nos actes par un mouvement très efficace ; dans ces textes et dans les textes parallèles, nous reconnaissons une doctrine que nous avons apprise de saint Thomas ; mais nous maintenons qu'elle renferme comme élément premier l'opération discriminatrice de la science divine, qui est la raison propre de sa causalité, antérieure au décret formé.

Qu'on nous invite à concilier, selon saint

(1) Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 408 *sqq*.

Thomas, l'infaillibilité de la prescience divine et la liberté de nos actes, par l'efficacité transcendante de la volonté divine (1), qui adapte aux effets contingents des causes prochaines contingentes, nous nous y portons avec empressement ; mais nous rappelons que cette efficacité transcendante s'exerce avec ordre, ainsi que l'enseigne en ce même lieu saint Thomas (2). Je n'apprendrai pas au Révérend Père que, selon l'enseignement de saint Thomas, l'ordre est l'œuvre propre de l'intelligence ; il faut donc qu'ici l'intelligence intervienne, pour frayer la voie aux opérations de la volonté (3), pour l'empêcher de se heurter aux limites que ni la volonté ni l'intelligence ne peut franchir: celles de l'absurde. En d'autres termes, il faut que la science divine représente *dans un stade logiquement antérieur* à la conclusion du

(1) *Ibid.*, p. 410.

(2) Ia, q. 19, art. 8 : « ... Vult autem quaedam fieri Deus necessario quaedam contingenter ; ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt, quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt... » Que l'on medite encore ce programme, tracé *De Veritate*, q. II, art. 14 : ... « A scientia numquam procedit effectus nisi mediante voluntate, quae de sui ratione importat influxum quendam in volita... Similiter etiam in Deo, cum sit causa omnium prima, procedunt effectus mediantibus causis secundis. Unde inter scientiam Dei, quae est causa rei, et ipsam rem causatam, invenitur duplex medium : unum ex parte Dei, sc. divina voluntas, aliud ex parte ipsarum rerum quarum ad quosdam effectus, sc. causae secundae quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei. » — La science divine d'abord, puis la volonté divine, et enfin la volonté creée. Tel est l'ordre constamment marqué par saint Thomas.

(3) Q. II *De Virtutibus*, art. 9 ad 2 : « Ordo rationis est ut ordinantis, sed voluntatis ut ordinatae. »

décret divin, ce que l'ordre essentiel permet de demander à la créature raisonnable et ce qu'il ne permet pas de lui demander. Si la volonté divine agit toujours avec ordre, c'est qu'elle est toujours, *au préalable*, ordonnée par la science. La science qui survient après le décret formé, n'est plus une science ouvrière. Molina l'a rappelé très justement.

Le Révérend Père cite à la même page saint Augustin, qui ne pense pas là-dessus autrement que saint Thomas. A mon tour, je citerai ces livres *Ad Simplicianum*, que saint Augustin ne cessa jamais de présenter comme l'expression définitive de sa pensée sur la conciliation entre l'infaillibilité du gouvernement divin et la liberté humaine. Pourquoi l'homme répond-il à l'appel de Dieu, dans tel cas déterminé ? C'est, répond le saint docteur, parce que Dieu l'a appelé *de la façon qu'il sait convenable pour que son appel soit entendu* (1). Voilà donc la science qu'a Dieu de la réponse de l'homme, précédant le décret divin et réglant le décret divin. Tant il est vrai qu'elle n'en procède pas, selon saint Augustin ni selon saint Thomas.

Il est bien certain que la science de Dieu guide sa volonté ; non moins certain que la volonté de Dieu meut la volonté créée dans les voies où elle se porte librement. Comment cela se fait-il, et comment accorder l'infaillibilité de la motion divine

(1) Saint Augustin, *Ad Simplicianum*, l. I, quaest II, 13, *P. L.*, XL, 119 : « Falsum est igitur si quis dicat : Igitur non miserentis Dei sed volentis atque currentis est hominis : quia nullius Deus frustra miseretur ; cuius autem miseretur, *sic eum vocat quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat.* »

avec la liberté de la créature en ses démarches ? La question n'est pas simple ; Cajetan a cherché la réponse en saint Thomas et avoue ne l'avoir pas rencontrée ; il constate que le saint docteur s'est toujours appliqué à sauvegarder la liberté ; que d'ailleurs il n'existe sur ce point nulle tradition ferme dans l'Ecole (1). Un tel état de cause justifierait au besoin les tentatives qui se produisirent, après le concile de Trente, pour supplémenter, sur un point de si grave conséquence, l'enseignement de la théologie catholique. Ce grave témoignage de Cajetan sera toujours une pierre d'achoppement pour les efforts rétrospectifs d'harmonisation tendant à capter au profit de la conception bannésienne les anciennes sources thomistes, celles qui, selon l'expression de Léon XIII, roulaient des ondes entièrement pures (2).

Dans sa préoccupation de sauvegarder la liberté créée, saint Thomas, nous le savons, ne transige pas sur la nécessité de réserver à cette liberté la détermination de son acte. Ou cette phrase n'a aucun sens, ou elle signifie que la causalité divine ne prédétermine ni à l'entité morale de l'acte libre,

(1) Cajetan, In I^{am}, q. 22$_{a}$ a. 4 : « Quomodo infallibilitas divinae providentiae stet cum his quae libere agimus, etsi contingenter eveniant. » « ... Ad hanc dubitationem nihil scriptum reperi in S. Thoma, quoniam nullibi eum movisse hanc recolo, sed semper studuit ad salvandam contingentiam. In aliis quoque doctoribus nihil hactenus comperi ad quaestionem istam, nisi quae communiter dicuntur de sensu composito et diviso, de necessitate consequentiae et consequentis, de libertate electionis divinae in aeternitate, deque natura causarum ad utrumlibet in universo inventarum. Sed haec omnia, ut ex dictis patet, intellectum non quietant... »

(2) Encyclique *Aeterni Patris*.

ni à son entité physique. D'ailleurs, elle investit cet acte, de telle sorte qu'on peut, selon les points de vue, envisager l'influence de la Cause première s'insérant soit avant, soit après la détermination due à la liberté créée. C'est ce que fait saint Thomas. Tantôt il met en lumière l'initiative du Premier Etre, premier fondement et premier moteur ; tantôt la consommation de l'effet par la Cause universelle de l'être, qui pénètre plus avant que la cause seconde, mettant le sceau à l'œuvre qui leur est commune et la tournant à ses fins. Cependant, la détermination de la cause seconde demeure quelque chose qui n'appartient pas à la Cause première selon son être réel, encore que fondé sur elle selon son être possible. Cette analyse profonde, dispersée en de nombreux passages, parfois ramassée en un seul (1), n'implique — est-il besoin de le dire — aucune réaction réelle du créé sur l'Incréé. Nous y trouvons la clef du langage de Molina.

Après avoir relevé, avec la même imperturbable assurance, le vice de la méthode moliniste, le Révérend Père conclut, p. 423 :

Par ce défaut de méthode, le molinisme est conduit :

(1) Q. III *De Potentia*, art. 7 ; Ia, q. 105, art. 5. — Voir aussi In III d., 23, q. 3, art. 1, qc. 1 : « In agentibus ordinatis fines agentium secundorum ordinantur ad finem agentis primi, sicut totum universum ordinatur ad primum bonum quod est Deus... et ideo actio primi agentis est prior et posterior. Prior in movendo : quia actiones omnium secundorum agentium fundantur super actionem primi agentis, quae cum sit una, communiter omnes firmans, specificatur eius effectus in hoc et in illo secundum exigentiam illius... Est autem posterior in utendo aliorum actibus ad finem proprium ; et sic omnes actiones aliorum agentium modificantur per actionem primi agentis... »

1° à admettre une exception au principe de causalité : l'être des futurs libres ne vient pas de Dieu Premier Être ; 2° à soutenir que la science divine est *passive* à l'égard des futurs libres conditionnels qui la déterminent au lieu d'être déterminées par elle. La science moyenne posant ainsi une passivité dans l'Acte pur, ne saurait être une perfection pure (*simpliciter simplex*), c'est une notion anthropomorphique qui prête à Dieu l'imperfection de l'homme ; 3° enfin cette théorie imaginée pour sauvegarder la liberté humaine doit aboutir logiquement au déterminisme des circonstances.

Une fois de plus, protestons que la méthode moliniste : 1° n'admet aucune exception au principe de causalité ; qu'elle fait venir l'être des futurs libres de Dieu seul quant au fondement de sa possibilité, de Dieu encore quant au décret de sa réalisation ; 2° qu'elle n'impute à la science divine aucune passivité à l'égard des futurs libres conditionnels, puisqu'elle fonde l'objectivité des futurs conditionnels sur les virtualités de l'essence divine elle-même ; que, par suite, la théorie de la science moyenne est pure de tout anthropomorphisme ; 3° qu'elle n'aboutit nullement au déterminisme des circonstances, puisqu'elle cherche en Dieu même la raison première de toute réalité comme de toute possibilité.

L'auteur parle très pertinemment des opinions qu'il professe ; mais on ne saurait lui faire le même crédit à l'égard des opinions qu'il combat. Discuter les assertions d'un homme sur textes précis, c'est faire œuvre de science, à condition toutefois qu'on demeure attentif à l'ensemble de sa doctrine. Mais déprécier une école sans avoir

pris soin de la découvrir, j'ai le regret de le dire, c'est s'exposer à faire pleuvoir les coups sur la justice et sur la vérité.

Dans son livre sur Bañez et Molina, le P. Théodore de Règnon s'était permis d'insinuer (p. 162) que, hors de l'enceinte des écoles, « les plus fermes thomistes, dans la chaire, au saint tribunal, dans leur oratoire, sont..., avec le peuple chrétien tout entier, d'humbles molinistes ». Nous croyons l'entendre, avec son fin sourire, décocher cette malice fraternelle et au fond très juste. Malheureusement, elle n'a pas été comprise, à en juger par le ton dont elle est relevée. On nous dit (1) que « l'humilité ne consiste pas à diminuer la gloire de Dieu ni son souverain domaine, mais à reconnaître notre néant devant lui ». Je le crois bien ! et si les molinistes méconnaissent leur néant ou s'ils diminuent la gloire de Dieu ou son souverain domaine, on a bien raison de vouloir exterminer leur doctrine. Mais ceux qui l'ont comprise ne la reconnaîtront pas à ces traits. La question qui très réellement se pose, est celle-ci : le moyen d'arracher les âmes au vice et de les encourager dans la voie du bien et du salut, consiste-t-il à leur dire que rien ne sert de vouloir ? Les convertisseurs d'âmes, à quelque école qu'ils appartiennent, seront unanimes à répondre : non. Les Pères de l'Eglise ont tiré les conséquences pratiques de ce principe; aussi l'esprit de leur prédication, depuis Hermas jusqu'à saint Bernard, et de leur enseignement théorique, depuis Origène jusqu'à saint Jean

(1) Garrigou-Lagrange, p. 695.

Damascène, à saint Anselme et à saint François de Sales, est-il nettement favorable au molinisme.

III

Nous n'avions pas pris la plume pour défendre le molinisme intégral, quelque respect que cette doctrine nous inspire. D'autres l'ont fait très loyalement, comme en son temps le regretté P. de Règnon ; c'était leur droit, mais tous ne seraient pas disposés à le faire, même parmi ceux qui estiment que le mouvement moliniste fut pour l'enseignement de la théologie catholique un immense bienfait. Ajoutons, puisque nous avons été amenés à écrire ici le nom du P. de Règnon, que nous n'avions pas pris la plume avec le dessein formé d'honorer sa mémoire, encore qu'elle nous soit justement chère. Mais il a rencontré un contradicteur dont l'œuvre nous a partiellement déçus; les voies où il s'engage sont trop particulières. Nous avouons ne pouvoir souscrire à tous ses jugements sur les hommes et les écoles, ni le suivre dans l'explication qu'il donne du gouvernement de la Providence.

Ce sont là considérations négatives. Le lecteur réclame peut-être quelque chose de positif. Nous essaierons, en concluant, de le satisfaire.

Certains critiques estiment que, devant tout système enfanté par un puissant esprit, deux attitudes seulement sont possibles : l'acceptation sans phrases ou le rejet sans phrases ; que toutes les tentatives d'amendement sont d'avance frappées

d'impuissance (1). Ceux-là nous sommeront probablement de prendre parti entre Bañez et Molina, comme entre deux pôles de la doctrine concernant l'accord du libre arbitre avec le gouvernement divin.

Qu'on nous permette de nous dérober à la sommation. Ni le système de Molina ne nous paraît de tous points admirable, ni le système de Bañez de tous points condamnable. Moliniste nous ne saurions nous dire sans épithète, car nous souhaiterions plus d'un amendement à l'exposition de Molina. Thomiste nous sommes sans arrière-pensée, mais pas à la façon de Bañez. Chez l'ange de l'Ecole, chez lui seulement, nous pensons rencontrer tous les éléments essentiels d'une solution correcte. A la fin du XVI^e^ siècle, deux écoles extrêmes en recueillirent les fragments ; ces fragments ne demandent qu'à être rapprochés pour recomposer la pensée d'un maître envers qui on sent croître son admiration à mesure qu'on l'écoute davantage. Au risque de paraître chimérique ou téméraire, entrons dans quelques détails.

Au lendemain de la réforme protestante qui, sous prétexte d'exalter le souverain domaine de Dieu, ruinait effectivement le libre arbitre, Molina eut le grand mérite de se porter sur la brèche. Il élabora une théorie souple, nuancée, qui, épousant tous les détails d'une analyse psychologique attentive, opposait aux sophismes de l'hérésie les

(1) Le P. de Règnon serait peut-être de cet avis. Aussi ne voit-il dans le « congruisme » de Bellarmin qu'un molinisme bâtard. Nous lui laisserons toute la responsabilité de ce jugement.

mailles serrées de son armure. Tout n'était pas nouveau dans cette théorie : dès le milieu du siècle, en 1551, un témoin non suspect, Pierre Soto, O. P., dans une lettre fameuse au chancelier de l'Université de Louvain, exprimait sa surprise et son regret de voir le torrent des théologiens, parmi les adversaires de la Réforme, rouler de plus en plus dans le même lit (1). Ajoutons que, dans cette théorie en partie nouvelle, tout n'était pas définitif : en mettant le doigt sur la science divine comme sur le nœud de la controverse entre catholiques et protestants, Molina fit preuve d'une clairvoyance supérieure ; mais parmi les développements qu'il donna à sa théorie de la science moyenne, il en est qui, jamais, ne s'imposèrent même à ses plus chauds partisans.

Esprit d'autre trempe et d'autre famille, Bañez fut moins frappé, soit de la conformité du système moliniste aux réalités psychologiques, soit de son adaptation aux besoins présents, que d'un cer-

(1) « In secundo..., quantum video, omnes conveniunt, quod vid. bonus ille gratiae usus, qui est Deo vocanti respondere et gnaviter Dei dona acceptare, nostri sit liberi arbitrii, sic ut apertissimis verbis quidam doceant nullum discrimen in Ecclesia Dei aliquorum futurum nisi ex hac liberi arbitrii differentia, quia alii non utuntur, alii vero minus, hac divina gratia, Deo, quantum in se est, omnes aequaliter et volente sanctos esse et sanctificante. » — Pierre Soto ajoute : « Ita ut videatur iam tota Ecclesia in hanc trahi sententiam, et nonnulli ipsius Tridentini concilii verba ita interpretantur ut hoc ipsum ibi definitum dicant. » — Cité par Reginald, O. P., *De mente S. Concilii Tridentini*, Antverpiae, 1706. Il va sans dire que nous n'acceptons pas tous les traits de cette peinture : l'adversaire appuyait à dessein sur ceux qui pouvaient suggérer l'idée d'une renaissance semi pélagienne. Notez que Pierre Soto écrivait 37 ans avant l'apparition de la *Concordia* de Molina.

tain effacement de l'initiative divine. Persuadé qu'il y allait de l'honneur de Dieu, il réagit violemment ; mais, autant que nous en pouvons juger, avec plus de vigueur que de justesse, car en amenant au premier plan l'élément proprement volitif du décret divin, il relégua plus ou moins dans l'ombre l'élément intellectuel, qui conditionne l'élément volitif. S'il paraît excessif de dire que Bañez opéra une révolution dans l'enseignement de la métaphysique thomiste (1), du moins laissa-t-il son empreinte rigide sur la conception du dynamisme providentiel.

Plusieurs estiment que la réaction dépassa le but et que des rouages délicats en demeurèrent quelque peu faussés. On peut dire cela sans méconnaître tout ce qu'il y avait de généreux et de fécond dans l'effort tenté par Bañez. Mais n'est-ce pas la condition de l'esprit humain de s'attacher toujours aux fragments de vérité qu'il entrevoit? En attendant la révélation plénière qui fera pâlir les lumières de toutes les écoles, des efforts dispersés, parfois même d'apparence contradictoire, pour mieux étreindre la donnée révélée, sont l'hommage de l'humaine faiblesse à la profondeur du mystère divin.

Puisque nous avons fait un pas dans la voie de la critique des systèmes, poussons plus avant.

La théorie de la science moyenne a souvent été

(1) Bañez avait eu des précurseurs, nous l'accordons au P. Dummermuth. Mais l'ancienne école thomiste s'était montrée plus ouverte aux idées que devait reprendre et développer Molina. Nous ne saurions poursuivre ici la démonstration d'un fait établi péremptoirement par les enquêtes historiques des PP. Schneemann, De San et Frins.

proposée sous une forme dont ses adversaires triomphent. On a dit : Dieu connaît *a priori* toutes les déterminations possibles de la créature raisonnable, à telles enseignes qu'il voit distinctement et sans alternative possible lequel de deux partis contradictoires prendrait la créature raisonnable placée dans tel concours de circonstances. A cette affirmation, les adversaires répondent que la créature raisonnable, placée entre deux partis contradictoires dont l'un et l'autre sollicitent sa volonté, peut prendre l'un aussi bien que l'autre, qu'en pareille occurrence l'indétermination est de l'essence même de sa liberté, que la réalité de la détermination est la condition *sine qua non* de la connaissance que Dieu peut en avoir, et donc qu'il répugne métaphysiquement que Dieu voie la créature se déterminant, soit dans un sens, soit dans l'autre, si, dans la réalité historique, elle ne doit pas se déterminer. Avouons ingénument que cette réponse nous paraît triomphante et que nous ne saurions défendre la théorie de la science moyenne, proposée en ces termes, comme préjugeant universellement ce qui ne doit pas être jugé (1). Aussi

(1) Saint Thomas pose la question, In I *Perihermeneias*, lect. 13 : « Utrum in enuntiationibus singularibus de futuro in materia contingenti necesse sit quod determinate una oppositarum sit vera et altera falsa. » La réponse négative est ainsi motivée : « Eius quod est ad utrumlibet proprium est quod, quia non determinatur magis ad unum quam ad alterum, non possit de eo determinate dici neque quod erit neque quod non erit. » Voir d'ailleurs Ia, q. 14 art. 13.

Sur ce point, l'auteur de la *Concorde* fait écho à saint Thomas. Molina, *Concordia*, In quaest. 14, art. 13. Disp. LII, ed. Antverp., 1905, p. 230 B ; Paris, 1876, p. 322 :

« Quidam contendentes in futuris contingentibus semper

bien n'est-ce pas dans ces termes que Molina l'a défendue.

Nous défendons la science moyenne comme une province à part dans la science de simple intelligence, et nous ne revendiquons pour ses indications que la fermeté propre à cette science, la fermeté de l'ordre providentiel possible, appuyé sur l'essence même de Dieu. Il n'en faut pas davantage, mais il ne faut rien de moins, pour donner prise au décret divin qui évoquera telle série de déterminations libres des créatures raisonnables à l'ordre des réalités. C'est pourquoi la conception de la science moyenne nous semble digne d'être retenue, légitime et nécessaire, — dans la mesure qui vient d'être définie.

D'autre part, la théorie des décrets divins revêt souvent une forme qui ne laisse pas de place à l'exercice du libre arbitre créé. Si l'on se borne à se dire que Dieu meut la volonté créée par le

alteram partem antequam eveniat esse ex aeternitate veram determinate et alteram determinate falsam eaque ratione ex natura rei unam esse cognoscibilem futuram determinate et alteram non futuram determinate ex eo capite quod quidquid est ex rei natura cognoscibile Deus ante omnem actum suae voluntatis naturaliter cognoscat, arbitrantur Deum ante omnem actum liberum suae voluntatis scire non solum quid per arbitrium creatum sit ex quacumque hypothesi futurum, sed etiam quid ipsemet Deus posterius natura seu nostro intelligendi more cum fundamento in re sit libere voliturus, eo quod id similiter antequam a Deo statuatur sit determinate verum.

« Verumtamen contingentia futura ex natura rei esse determinate vera, et cum Aristotelis doctrina communique doctorum sententia et cum natura ipsa contingentium pugnat, quippe quae eo ipso ex ipsamet eorum natura indifferentia sint, ut ad caput ultimum primi de interpretatione ostendimus. Quare corruit profecto hoc eorum fundamentum. »

dedans et qu'il la meut en la déterminant, on évoque fatalement l'idée d'un poids mis dans la volonté créée, qui l'entraîne irrésistiblement. En vain ajoutera-t-on que ce poids la meut sans la violenter : il est trop tard, dès lors qu'on a donné la priorité à la motion divine déterminante : au sens composé de cette motion infaillible *a priori*, il n'y a plus de place pour l'exercice de la liberté créée ; et s'il s'agit d'un acte coupable, il n'y a plus de justification possible pour Dieu qui l'a provoqué. En vain ajoutera-t-on qu'il est au pouvoir de la Cause première de mouvoir la cause seconde à se déterminer librement : ce principe très juste se trouve en défaut, dès lors qu'on a exclu les présupposés nécessaires d'une action divine éclairée touchant les virtualités de la créature libre (1). La Cause première peut faire de la liberté, mais non avec de la violence.

Saint Thomas s'est bien gardé d'introduire une telle considération : la motion divine dont il parle

(1) Didace Alvarez, décrivant la motion de la grâce efficace, croit devoir exclure positivement toute intervention d'une science moyenne quelconque. *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate, ac legitima eius cum efficacia eorumdem auxiliorum concordia, Summa*, I. III. c. xx, 11, Lugduni, 1620, p. 535 : « Necessario dicendum est quod efficacia auxilii praevenientis seu praeoperantis gratiae consistit formaliter in quadam motione in intellectu et voluntate recepta, qua Deus vere efficienter, sive ad modum causae physicae, praemovet et praedeterminat liberum arbitrium, et facit ipsum libere et infallibiliter cooperari Deo excitanti et moventi. Quam quidem motionem saepe S. Augustinus appellat altam atque secretam vocationem, secundum propositum non quidem hominis sed Dei, absoluta et efficaci voluntate volentis hominem, cuius cor movet, per piam et liberam eius operationem ad se convertere, *nulla praesupposita praescientia media eiusdem cooperationis futurae*, etiam ex hypothesi

et qu'il déclare infaillible, est une motion infaillible *a posteriori*, présupposant l'indication positive de la science divine de simple intelligence, touchant la possibilité pour la volonté créée d'être mue librement par cette voie. Contre cette conception du décret divin, nous n'avons aucune objection du point de vue de la liberté. Qu'en pensent les bannésiens ?

S'ils agréent la restriction qu'avec Molina nous formulons au nom des exigences de l'ordre essentiel des choses, alors la voie est ouverte à un rapprochement entre les deux théories, et les défenseurs de la science moyenne peuvent tendre la main aux défenseurs des décrets divins. Mais ce ne seront plus des décrets prédéterminants.

S'ils n'agréent pas cette restriction, alors toute conversation devient impossible avec le camp moliniste. Ce blocus serait infiniment regrettable ; mais les molinistes n'éprouvent aucune gêne à coucher sur leurs positions. Car s'ils maintiennent le primat de la science divine à l'égard du vouloir divin, ils sont innocents des aberrations qu'on leur impute parfois et qui feraient la science divine dépendante du créé.

Tous ne s'expriment pas absolument de même manière ; nous avons déjà dit qu'on peut retenir l'idée fondamentale de Molina sans le suivre dans toutes ses explications. L'idée fondamentale, c'est-à-dire le primat de la science divine créatrice, est

quod tali excitatione tangeretur et moveretur. » Les mots que nous avons soulignés donnent à l'opération divine un caractère aveugle. C'est justement en quoi nous ne saurions reconnaître l'enseignement de saint Augustin ni de saint Thomas.

assez vaste pour relier plusieurs conceptions qui, à divers titres, se réclament de Molina. Il n'entre pas dans notre plan de les décrire ; mais nous croyons devoir prévenir l'objection qui naîtrait de leur diversité même. Cette diversité manifeste la fécondité du principe, sans tourner nécessairement à l'anarchie. Et quelle école ne présente de telles subdivisions ?

Ce n'est pas, à coup sûr, l'école dite thomiste. A cet égard, on ne saurait trop conseiller de relire un article que les *Etudes* publiaient il y a trente-quatre ans ; il a moins vieilli que nous n'aurions cru. A qui nous presserait d'opter simplement entre le bloc moliniste et le bloc bannésien, nous suggérerions de méditer les lignes suivantes (1) :

« Qu'[on] nous dise enfin où est le véritable paléothomisme. Est-ce Bañez ou Goudin ? Est-ce Lemos et Serry, repoussant comme une erreur pélagienne la grâce suffisante donnée à tous, ou Gotti et Billuart, l'admettant aussi bien que de vulgaires molinistes ? Est-ce Zumel, l'*alter ego* de Bañez, et Blaise Verdu, O. P., rejetant comme un blasphème la prédétermination à l'acte matériel du péché, ou Alvarez déclarant que couper le système en deux, c'est le détruire ? Est-ce le R. P. Dummermuth, pour qui la prédétermination physique est le « schibboleth » du thomisme, selon l'expression d'un écrivain de cette école, ou le R. P. Guillermin, reconnaissant qu'on peut la repousser et s'accorder encore « avec les thomistes

(1) E. Portalié, *le R. P. Frins et la Revue Thomiste : Etudes* t. LIX, p. 51. Mai 1893.

sur le *point fondamental* de leur système » ? Le paléothomisme en serait-il réduit à n'avoir à peu près d'autre symbole qu'une négation de la science moyenne ? Mais alors, qu'on ne nous parle plus de l'accord merveilleux de l'école thomiste dans l'interprétation de l'angélique maître. On lui a prêté toutes les idées les plus contradictoires, toutes, excepté la seule que nous croyons être la vérité. »

Ces réflexions n'ont pas perdu toute actualité. Elles nous excuseraient, au besoin, d'avoir émis quelques vues personnelles en défendant contre des erreurs matérielles et contre un mépris injuste l'âme de vérité qui est au fond du molinisme. Et leur portée ne saurait échapper aux esprits essentiellement résolus, que tout éclectisme offusque.

Au terme de ces explications, faut-il renoncer à l'espoir — je ne dis pas d'amener Bañez et Molina à s'embrasser dans une doctrine commune, ce serait trop fort, — mais de les amener à se regarder avec moins de colère, et d'abord à se comprendre un peu ?

Ce qui caractérise l'entreprise de Bañez, c'est qu'il passe d'emblée au décret divin, sans s'appesantir sur les difficultés spéciales qu'il présente dans le cas des êtres libres. Laissant à Dieu le soin de résoudre ces difficultés, il pose simplement que Dieu peut tout ce qu'il veut, et sous-entend que Dieu ne saurait vouloir rien que d'ordonné. Le principe est juste ; mais l'application se ressent de quelque hâte dans les préliminaires Le fait que Dieu ne saurait vouloir rien que de raisonnable et d'ordonné, n'est point douteux ; mais le comment

mérite considération. Saint Thomas a ouvert la voie.

Molina entreprend de jeter un peu de lumière sur la genèse du décret divin. Il demande cette lumière non pas, comme on l'a tant répété, à la considération de la créature, mais à la considération de l'être intelligible de Dieu, fondement de toute possibilité réalisable à la créature. Et il nous ouvre sur les voies de la Providence quelques perspectives nouvelles. On peut regretter qu'il n'ait pas creusé de préférence le mystère du souverain domaine de Dieu ; mais la difficulté qui l'attire méritait d'être éclaircie.

Le jour ou Bañez consentirait à réfléchir que la puissance divine est limitée par l'absurde, et à mieux distinguer l'ordre intelligible de l'ordre réel, il en viendrait peut-être à apprécier chez Molina une préface non méprisable à la théorie des décrets divins, et à retoucher ses prédéterminations dans un sens plus acceptable.

Le jour où Molina consentirait à déplacer son point de vue et à mettre plus en évidence le rôle du premier moteur, il trouverait dans la considération des initiatives divines un cadre tout prêt pour une nouvelle mise en valeur de la science moyenne et pour une conception plus juste du concours divin.

Et tous deux reconnaîtraient, dans leur pensée agrandie, la propre pensée de saint Thomas.

Et maintenant, que Dieu nous épargne l'amer regret de dire à un collaborateur très apprécié, très respecté, qu'il nous épargne, dis-je, la peine de lui

dire, fût-ce pour un point secondaire : *Inter me et te chaos magnum firmatum est !* Persuadons-nous plutôt qu'un loyal échange de vues peut, entre ouvriers d'une même œuvre, produire quelquefois certains résultats utiles. C'est un tel espoir qui nous a dicté ces pages. Dieu veuille que ce ne soit pas en vain.

II

AUTOUR DE MOLINA [1]

(1) *Recherches de Science religieuse*, 1917.

AUTOUR DE MOLINA

Dans mon article intitulé : *Science divine et décrets divins*, je ne prétendais pas ôter au R. P. Garrigou-Lagrange la conviction qu'il possède toute la pensée de saint Thomas. Si j'avais prétendu lui ôter la conviction qu'il possède par surcroît la pensée de Molina et de quelques autres, son article sur *Une nouvelle mise en valeur de la science moyenne* (1) serait pour me détromper.

Faut-il donc nous lancer dans un épluchage de textes qui, en couvrant d'innombrables pages, me mettrait souvent dans la nécessité de tirer le Révérend Père par sa manche et de lui dire : Voyez ce passage ! et cet autre... Besogne ingrate et stérile. Mieux vaut sans doute commencer par élever un peu la question et soumettre à mon respectable interlocuteur quelques réflexions d'ensemble sur ses conclusions et sur sa méthode.

I. — Les conclusions et la méthode

Tout d'abord, un aveu. Si le cours de mes pensées m'avait amené à formuler sur un mouvement

(1) L'article intitulé : *Une nouvelle mise en valeur de la science moyenne* reproduit la majeure partie d'une brochure plus étendue. Nous nous référons à la pagination de cette brochure. Rome, Collegio Angelico, 1917.

doctrinal éprouvé dans l'Eglise par trois siècles de vie et d'apostolat, par exemple sur les trois derniers siècles d'histoire dominicaine, un jugement semblable à celui que le Révérend Père a formulé, dans son livre sur Dieu, touchant les doctrines propres à la Compagnie de Jésus, et qu'il maintient, en l'aggravant, dans son récent travail, j'en ressentirais quelque malaise. Et plus que du malaise : je me verrais invinciblement incliné à reprendre, article par article, la série de mes déductions, et à rechercher si, sur un point ou l'autre, il ne me serait pas arrivé d'aiguiller dans une direction fausse.

Je crains qu'il ne soit arrivé quelque sorte de mésaventure au Révérend Père dans l'examen qu'il a fait de ce mouvement doctrinal, et ce qui me confirme dans cette crainte, c'est l'assurance avec laquelle il en demande la clef à ceux qui l'ont vu avec des yeux plutôt ennemis, au lieu de la demandrer à ceux qui ont vécu cette doctrine et qui l'ont aimée.

Et puis, tous ceux qui connaissent la Compagnie de Jésus repousseront avec indignation l'opposition qu'on veut bien introduire, vers la fin de cet article, entre ses docteurs d'une part, ses ascètes et ses apôtres de l'autre, pour trouver dans ces derniers quelque bien, dans les premiers tout le mal. Rien n'est plus faux qu'une telle invention. Beaucoup de ces hommes, qu'on essaye d'opposer les uns aux autres, furent à la fois l'un et l'autre, théologiens dans l'école, ascètes et apôtres dans leur cellule, en chaire, au confessionnal, dans les missions. Et ils ne menaient pas pour cela une vie en

partie double. Ceux qui, par suite des circonstances, ne furent que l'un ou l'autre, n'en étaient pas moins rameaux d'un même tronc, où circule la même sève. Leurs œuvres, où l'on veut bien reconnaître quelque mérite, n'étaient que l'expansion légitime de leur vie intellectuelle, sous une même poussée de l'Esprit de Dieu, et les fruits par lesquels on doit juger l'arbre. Si on essaye de les opposer, au lieu d'intégrer cette histoire dans son unité vivante, c'est qu'on ne les connaît pas.

L'ascétisme de la Compagnie de Jésus découle tout entier d'un livre, les *Exercices spirituels de saint Ignace*, singulièrement approuvé par l'Eglise. Et sa théologie n'a point menti à cette formation.

Je ne sais quel grand philosophe disait d'un jeune homme qu'on lui signalait comme dépréciant ses leçons : « Comment voulez-vous qu'il me comprenne ? Il ne m'aime pas. » — Il y a dans cette réponse toute une métaphysique.

N'accusons personne. Mais maintenons — car ceci est rigoureusement vrai — que, pour être simplement équitable à un mouvement doctrinal, il faut commencer par lui faire, en quelque mesure, confiance.

Vous nous dites, mon Révérend Père, que les Pères Dominicains doivent avoir un don spécial pour entendre saint Thomas, et puis voulez bien promettre quelque communication de ce privilège à ceux qui la demanderont dans leurs prières. Qui donc ne s'en réjouirait ? Nul doute que saint Thomas ne soit fraternellement secourable à ceux qui portent le même habit. Mais il avait un grand cœur. Et en le donnant pour patron à toutes les

écoles catholiques, l'Eglise n'a pas ajouté que nul ne l'entendrait sans la permission des Pères Dominicains, ni que la profession faite dans l'ordre de saint Dominique dispenserait de prier Dieu pour le bien entendre.

Il ne s'agit pas présentement de thomisme, puisqu'il s'agit de la science moyenne, introduite dans la théologie catholique surtout par Molina. Molina et la science moyenne sont depuis trois siècles, dans une partie de l'école thomiste, jugés et condamnés. La rigueur de la sentence est telle que parfois des propositions parfaitement correctes, voire parfaitement thomistes, seront censurées si elles se présentent sous l'étiquette de Molina.

Aucun auteur ne résisterait à un pareil traitement, les plus grands moins que les autres, car précisément l'amplitude de leur pensée les expose à des interprétations divergentes. Ni les textes de saint Thomas, si perfidement invoqués par la Réforme ; ni les textes de saint Augustin, qui a été exploité plus qu'homme du monde par diverses hérésies, depuis les jours du prédestinatianisme jusqu'à ceux de Jansénius ; ni les textes de saint Paul, dont la forme paradoxale autorise tant de fausses déductions pour qui s'arrête à l'écorce ; ni les propres paroles du divin Maître, où il est si facile de découper des sentences contradictoires pour les opposer deux à deux. C'est saint Paul qui a dit (1) : « Hommes, chérissez vos épouses » ; et le Maître (2) : « Si quelqu'un vient à moi et ne hait

(1) *Eph.*, v, 25.
(2) *Luc.*, xiv, 26.

son père, sa mère, son épouse, ses enfants, ses frères et ses sœurs et encore son âme, il ne peut être mon disciple. » Les anges ont chanté sur son berceau (1) : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté », et lui-même dit aux siens (2) : « Je vous laisse ma paix, je vous donne ma paix » ; ce qui ne l'empêche pas d'affirmer en thèse générale (3): « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. » Il dit un jour à ses disciples (4) : « Qui n'est pas avec moi, est contre moi » ; et un autre jour (5) : « Qui n'est pas contre nous, est pour nous. »

Ces exemples montrent quelle circonspection le contexte et l'orientation de la pensée imposent quelquefois au lecteur des sentences les plus vénérables. Nous croyons qu'il n'est pas excessif de réclamer pour la parole des disciples un peu de l'indulgence qu'on ne marchande pas à celle du Maître. Si vous êtes décidé à trouver du venin, vous en trouverez dans l'Evangile.

Ce n'est pas un esprit d'indulgence qui a guidé la plume du R. P. Garrigou-Lagrange dans le nouvel examen qu'il fait de la doctrine moliniste. Je crois pourtant qu'il veut être équitable. Aussi l'inviterai-je à relire, pour en faire, toute proportion gardée, l'application à la question présente, les paroles que lui-même vient d'écrire (6) :

« S'il faut une grâce de lumière pour bien comprendre saint Thomas, n'est-ce pas surtout à la

(1) *Luc.*, II, 14. — (2) *Ioan.*, XIV, 27.
(3) *Matt.*, X, 34. — (4) *Matt.*, XII, 30.
(5) *Marc.*, IX, 39. — (6) Garrigou-Lagrange, p. 5.

famille religieuse du grand Docteur, que le Seigneur daigne accorder et conserver un don si précieux? »

Pour comprendre les doctrines qui ont dirigé la Compagnie de Jésus depuis ses origines jusqu'à nos jours dans ses luttes pour l'Eglise, peut-être faut-il aussi une grâce de lumière. Et on a tout lieu de croire qu'elle a été plus libéralement départie à ceux qui ont vécu ces doctrines qu'à ceux qui n'ont cessé de les combattre.

Ici, dissipons une équivoque. On tient à nous prouver que subsiste (1)

...une opposition foncière et manifeste... entre Molina et saint Thomas. Nous n'en voulons ici pour preuve que les déclarations mêmes de l'auteur de la *Concordia*. Il a bien cherché par de multiples distinctions à mettre sa théorie en conformité avec la doctrine du Docteur angélique, mais il a bien dû avouer qu'il s'écartait de lui au moins sur trois points essentiels : la motion divine, la prescience des futurs libres, la prédestination.

Entendons-nous. Nul ne songe à présenter Molina auteur de la *Concordia* comme le plus docile commentateur de saint Thomas. Nous avons de lui un volume sur la Iª de la Somme, où il suit plus ou moins fidèlement le saint Docteur, et d'où est sortie la *Concordia*. Loin de s'attacher à sa trace dans cette question particulière, il ne déguise pas son intention de le supplémenter. Parfois même il s'en sépare, avec respect ; mais il n'en fait nul mystère. Il ne faut donc pas lui prêter l'ambition de don-

(1) Garrigou-Lagrange, p. 6.

ner, par de multiples distinctions, l'illusion d'une conformité qui n'existe pas. Quand la matière traitée par saint Thomas lui paraît susceptible d'une meilleure organisation, il organise, à ses risques et périls, quitte à prévenir le lecteur : ici je sors des voies battues. — Présomption, dira-t-on. — Ceci est affaire d'appréciation. Mais nous avons à éclaircir un point de fait.

Quand Molina déclare voler de ses propres ailes, entre-t-il en conflit positif avec saint Thomas ? — Non pas toujours, certes. Nous n'avons à nous occuper ici que de la science moyenne.

Ceci posé, j'aborde l'examen des trois griefs déjà repoussés dans les *Recherches* et réédités par le Révérend Père. A l'entendre, la science moyenne imaginée par Molina conduit (1) :

1° A admettre une exception au principe de causalité et à l'*universelle causalité* de l'agent premier : l'être ou la détermination de ces futuribles libres ne vient pas de Dieu, premier Etre ; 2° à soutenir que *la science divine est passive* à l'égard de ces futuribles, qui la déterminent au lieu d'être déterminés par elle. La science moyenne, posant ainsi une passivité dans l'Acte pur, ne saurait être une perfection pure, c'est une notion anthropomorphique, qui prête à Dieu l'imperfection de l'homme ; 3° enfin cette théorie, imaginée pour sauvegarder la liberté humaine, doit aboutir logiquement au *déterminisme des circonstances* : antérieurement à tout décret divin, Dieu ne peut prévoir infailliblement ce que choisirait Pierre, placé dans de telles circonstances, que si ces circonstances déterminent le choix.

(1) Garrigou-Lagrange, p. 3.

Faut-il redire que ces assertions procèdent de la non-compréhension du texte de Molina ?

Comment un tel phénomène a pu se produire, il ne sera pas mauvais de l'indiquer en commençant.

Le Révérend Père — cela explique beaucoup de choses, — ne semble pas avoir pâli sur le texte de Molina. En veut-on la preuve ? Que l'on ouvre la brochure à la page 15, on y lira :

Nous laissons de côté les textes dans lesquels Molina affirme que la doctrine de saint Thomas sur la prédestination lui paraît trop dure, indigne de la bonté et de la clémence de Dieu. Ces textes se trouvent dans la *Concordia*, édition de Lisbonne, 1588 ; ils ne sont plus dans l'édition de Paris, 1876, où on lit seulement : « Licet D. Thomae auctoritas gravissima sit, propter eam tamen recedendum non esset a nostra sententia tot solidissimis fundamentis corroborata. »

Et en note :

Concordia q. 23 a. 4 et 5, disp. 1, membr. 5, édit. Olyssipone, 1588, passages cités par Del Prado, *De Gratia*, t. III, p. 53-57.

Le lecteur conclura tout naturellement, n'est-il pas vrai, que Molina, cédant devant l'orage, a, entre deux éditions, fait disparaître de son livre des textes trop compromettants. Cela n'est point un déshonneur : que d'autres l'ont fait ; que d'autres ont eu besoin qu'on le fît pour eux, à commencer par l'illustre Cajetan, Maître général des Frères Prêcheurs, dont les Commentaires sur la

Somme furent, après sa mort, par ordre du Souverain Pontife Pie V, allégés de quelques propositions jugées trop hardies. Quoi qu'il en soit, cette nouvelle me causa une certaine surprise ; car, ayant quelque peu pratiqué les diverses éditions de Molina, non seulement l'édition princeps de 1588, mais encore l'édition de 1876, et la 2e édition de Lisbonne 1594, dans sa réimpression d'Anvers, j'avais gardé le souvenir assez net que l'édition de 1594, prototype des éditions postérieures, diffère de celle de 1588 par des retouches et des éclaircissements considérables, plutôt que par des retranchements. La Providence permit qu'au moment où le texte du Révérend Père me parvint j'eusse à ma disposition, par une bonne fortune plutôt rare, trois éditions de Molina, et qu'est-ce que je découvris ? Non seulement l'édition de 1876 (conforme à celle de 1594) renferme tout ce qu'on a pu lire dans l'édition de 1588, mais elle renferme beaucoup plus.

Le texte cité par le R. P. Garrigou-Lagrange se trouve chez le R. P. del Prado, p. 53, avec cette référence : q. 23, a 4-5 disp. 1 memb. 12.

Quant à la référence fournie par le P. Garrigou-Lagrange, q. 23, a-4-5, disp. 1 memb. 5, nous la retrouvons chez le P. del Prado, à la même page 53, avec une série de textes qui remplissent les pages 53 et 54. Suit, p. 55-57, la reproduction, sur deux colonnes parallèles, du texte complet de 1588 et d'extraits du texte de 1876. Le P. del Prado n'a pas eu la charité de joindre à ses citations l'indication exacte des pages. Il nous faut le compléter sur ce point. Ses citations occupent, dans l'édi-

tion de 1588, un peu moins de une page et demie, soit p. 431-432 ; la section correspondante, dans l'édition de 1876, n'occupe pas moins de quatre pages, plus denses que celles de 1588, soit p. 465-469 ; donc à peu près le triple. Mais le P. del Prado n'ayant pas cité *les lignes* dont son confrère aurait eu besoin, celui-ci a conclu, un peu vite, qu'elles n'existaient pas. Rendons-lui le service de les citer, dussions-nous par là aggraver le cas de Molina.

Ed. de Lisbonne, 1588, p. 431.

Salva reverentia quae D. Thomae debetur magna, non miror si communior scholasticorum sententia, praesertim eo modo intellecta quo verba D. Thomae hoc loco ad 3^{um} sonare videntur, *a multis dura nimis indignaque divina bonitate et clementia iudicatur.*

Ed. de Paris, 1876, p. 468.

Ex his patet opinionem de praedestinatione quoad illud 2^{um}... tribuendam non esse Augustino neque item D. Thomae, qui Augustini solum est vestigia secutus... Imo vero, esto hi duo Patres in eam sententiam inclinassent, *salva reverentia quae illis debetur maxima,* quoad illud 2^{um} admittenda non esset. Neque enim miror *opinionem illam* eo pacto intellectam *a multis duram nimis indignamque divina bonitate et clementia iudicari.*

On voit que Molina renchérit, dans son édition de 1594, sur ses audaces de 1588, puisque son opinion lui paraît devoir être soutenue, non seulement contre saint Thomas, mais contre saint

Augustin et saint Thomas réunis, à supposer qu'elle leur fût contraire.

Hâtons-nous d'ajouter que Molina rejette l'hypothèse d'une opposition réelle avec la pensée de saint Augustin et de saint Thomas.

La découverte montre la crânerie de Molina, mais non l'acribie du P. Garrigou-Lagrange (1).

Quelle est la morale de cette histoire ? La morale, corroborée par d'innombrables indices, c'est que l'érudition moliniste du P. Garrigou-Lagrange procède principalement du livre consacré par le P. del Prado à Molina. On comprend qu'il ne se lasse pas de citer cet ouvrage (2) « aussi remarquable qu'il a été peu remarqué dans certains milieux. Fruit de toute une vie de méditations et de travail ; un des meilleurs, peut-être le meilleur traité de la grâce paru depuis les grands ouvrages des thomistes des seizième et dix-septième siècles. »

(1) Je n'entends pas me porter garant de l'acribie du R. P. del Prado. Le texte qu'il cite, p. 53, avec cette référence : « Molina, q. 23 a. 4 et 5, disp. 1 *memb.* 5 in sua *Concordia* (édit Olyssipone 1588) », devient à la p. 55, *memb.* 6. C'est la seconde indication qui est la bonne, d'après les deux éditions. Mais déjà la première avait eu le temps d'induire en erreur le P. Garrigou-Lagrange, qui copie : *memb.* 5. — Encore si cette indication se rapportait au vrai texte ! Mais non, le texte cité par le P. Garrigou-Lagrange, sous cette référence, provient en réalité de *memb.* 12, selon l'indication exacte du P. del Prado. Il a puisé dans une même page du P. del Prado un texte vrai et une référence doublement fausse. Pour revenir au P. del Prado, le *memb.* 12, que l'on pourrait croire cité aussi d'après l'édition de 1588, ne figure pas dans cette édition, qui ne compte que 11 *membres*. C'est une des nouveautés de l'éd. de 1594 ; elle a passé dans celle de 1876, où le texte cité se lit, p. 537. — Je m'excuse de m'attarder à ces vétilles.

(2) Garrigou-Lagrange, p. 22.

Ses dettes envers cet ouvrage sont grandes; il ne les dissimule pas. Mais je lui conseille, quand il sera de loisir, de lire le livre de Molina, avec le secours d'une introduction moliniste. S'il n'y apporte pas un esprit préoccupé par ses lectures antérieures, il peut être sûr d'y découvrir un Molina inconnu. Que ne l'a-t-il fait avant d'écrire son volume sur Dieu !

Encore une fois, cela explique bien des choses.

II. — La science moyenne restreint-elle la causalité universelle de Dieu et l'universalité même du principe de causalité ?

Sur ce point, l'offensive débute par une légère diversion. On avait promis de nous montrer comment « *la science moyenne* conduit à admettre une exception au principe de causalité et à l'universelle causalité de l'agent premier. » Mais on trouve plus commode d'intituler cet article : « *Le molinisme* restreint-il la causalité universelle de Dieu et l'universalité même du principe de causalité ? » Peut-être le lecteur n'a-t-il pas, du premier coup d'œil, saisi la différence : il faut la lui expliquer. Par cette délicate substitution, l'auteur gagne de pouvoir préluder à l'examen de la science moyenne par l'examen de la doctrine de Molina sur le concours divin, qui lui paraît avec raison beaucoup plus vulnérable, — bien que non pas au degré où il le donne à entendre. Voyons donc cette doctrine sur le concours.

Molina avoue ne pas très bien comprendre en quoi consistent cette motion et cette application

par Dieu de la cause seconde, que requiert saint Thomas, Iª, q. 105, a. 1. Et il lui trouve cet inconvénient, que Dieu ne paraît plus influer immédiatement, *immediatione suppositi*, sur l'effet de la cause seconde. Il estime suffisant d'admettre que la Cause première et la Cause seconde, hiérarchisées quant à leur être, sont associées dans une même opération, de telle sorte que l'une et l'autre est cause partielle de l'effet total. Ce qu'il explique par une comparaison : que deux hommes tirent un navire par un même cordage, la traction exercée sur le navire procédera partiellement de l'un et de l'autre.

Que Molina n'ait pas compris cette belle doctrine de saint Thomas, c'est regrettable, profondément regrettable, nous ne songeons pas à le dissimuler (1). Mais que l'on triomphe de cette comparaison, qui montre Dieu et l'homme associés dans une opération, *sicut duo trahentes navim*, cela montre qu'on ne l'a pas lu de très près. Car

(1) Encore moins convient-il de l'exagérer. Si la doctrine de Molina présente une lacune quant au concours *général* de Dieu, il n'en est plus de même quant au concours *spécial*, motion de la grâce actuelle. Toutes les fois qu'il parle de la grâce, Molina affirme expressément qu'elle atteint d'abord l'âme et l'applique à l'action. Ainsi, *Concordia*, In q. 14 art. 13, Disp. xxx, éd. de Paris, 1876, p. 178 : « Omnino est dicendum concursum Dei particularem, gratiamve praevenientem, semper vel tempore vel natura antecedere influxum liberi arbitrii ad actiones suas supernaturales, quibus ad gratiam gratum facientem disponitur, *tanquam causa principiumque efficiens in liberum arbitrium immissum*, quo mediante Deus ulterius una cum libero influxu eiusdem arbitrii in huiusmodi operationes supernaturales influit. » — De tels textes ne sont pas rares chez Molina, soit pour la grâce prévenante, soit pour la grâce adjuvante. Pourquoi n'y faire jamais allusion ?

cette comparaison assez grossière n'a pas pour but de souligner la *coordination* des causes et de *l'opposer à leur subordination*, ainsi que le fait saint Thomas dans son ouvrage *Contra errores Graecorum*, c. 23, mais bien de faire entendre *ce que sont deux causes partielles* d'un même effet total: Voici le texte (1):

Cum dicimus neque Deum per concursum universalem neque causas secundas esse integras sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causae, ut vocant, non vero de partialitate effectus : totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis ; sed neque a Deo neque a causis secundis ut a tota causa, sed ut a parte causae, quae simul exigit concursum et influxum alterius : non secus ac cum duo trahunt navim...

On aurait donc pu laisser en repos cette pierre, si souvent ramassée depuis trois siècles par ceux qui éprouvent le besoin de lapider Molina. A celui dont jamais les comparaisons ne clochent, de la lancer contre lui !

Quant aux textes de Molina sur le concours divin, que j'ai cités moi-même dans une note, ils ont autre chose « qu'une ressemblance toute matérielle avec ceux de saint Thomas (2) », car ils disent précisément la même chose. Nous aurons occasion d'y revenir.

Il faut maintenant me justifier d'avoir admis « une *prémotion* divine indifférente, *qui est cause de notre acte libre quant à son être, mais qui s'in-*

(1) Molina, *Concordia*, In q. 14, art. 13, Disp. XXVI, p. 158.
(2) Garrigou-Lagrange, p. 7.

terdit l'initiative de sa qualification, de telle sorte que la détermination libre relève uniquement de nous et non de Dieu ».

Les mots que j'ai soulignés sont de moi ; le Révérend Père a pris le premier dans mon article, page 22, les autres page 9. Mais ceux dont il les encadre montrent à l'évidence qu'il n'est pas entré dans ma pensée. Donc, je répudie absolument cette traduction, et beaucoup plus le commentaire dont il la fait suivre (1) :

S'il en est ainsi, cette prémotion donnée à la créature libre, dans telles circonstances déterminées, devant tel devoir à accomplir, ne l'inclinera pas plus au bon consentement qu'au dissentiment, elle ne sera pas plus cause de l'acte bon que de l'acte physique du péché ; il dépendra uniquement de nous et non de Dieu qu'il y ait volition plutôt que nolition, acceptation ou refus. Et alors, comme le dit Gonet, « juxta hunc modum explicandi concursum divinum, proditio Judae non minus est opus Dei quam conversio Pauli », ou la conversion de saint Paul n'est pas plus l'œuvre de Dieu que la trahison de Judas ; Dieu est seulement cause de l'être en tant qu'être de ces deux actes. Par suite, ce qu'il y a de plus grand dans l'ordre créé, le bon consentement, sera comme tel exclusivement notre œuvre et non point l'œuvre de Dieu ; car enfin, en dehors de cette motion indifférente, Dieu ne ferait que nous solliciter au bien par de bonnes inspirations qu'il donne aussi aux méchants, et avec des *secours divins égaux* tel homme suivrait la bonne inspiration et tel autre y résisterait. Dieu resterait ainsi étranger à la détermination du libre arbitre, en laquelle est consommée l'œuvre du salut.

(1) Garrigou-Lagrange, p. 8.

Continuez, mon Révérend Père, cette belle chevauchée. Je ne sais qui atteindra le fer de votre lance; mais il ne causera point de panique au camp moliniste, car aucun moliniste ne se reconnaîtra dans ce portrait. Le moindre inconvénient de votre réquisitoire est de faire abstraction des souveraines opérations de la grâce, que nous n'ignorons pas plus qu'aucune autre école, soyez-en-sûr. J'y ai peu touché dans mon article, conçu d'un point de vue surtout philosophique ; mais elles s'y encadrent fort bien, croyez-le, quoique d'une façon toute différente de celle que vous imaginez.

Comment vous avez pu prendre le change sur une pensée que je m'étais efforcé de rendre avec toute la clarté possible, on le comprendra mieux, j'espère, quand on aura vu comment vous traduisez Molina (1).

De ce que Dieu ne peut pas être la cause du péché, comment oser prétendre qu'il n'est pas davantage cause de notre vertu, mais seulement cause indifférente de l'être en tant qu'être de l'acte bon et de l'acte mauvais ? Si notre vertu ne vient que de nous, pourquoi Notre-Seigneur aurait-il dit : « Sine me nihil potestis facere ? » Pourquoi aurait-il condamné la prière du pharisien ? Nous ne devrions pas lui rendre grâce pour ce qui est capital dans l'œuvre du salut, « prodeterminatione ad bonum, quae esset a nobis et non a Deo »...

Non, répondent les molinistes, Dieu n'a pas vu dans ses décrets ces futuribles, car Dieu ne peut donner à Pierre une grâce intrinsèquement efficace, qui le porterait à se relever librement et infailliblement ; il dépend

(1) Garrigou-Lagrange, p. 10, 19, 29, 40, 41, 44. — Les soulignements ne sont pas de moi.

uniquement de Pierre de vouloir user ou ne pas user de la grâce suffisante qui lui serait (ou sera) donnée...

La doctrine de saint Thomas, à l'opposé de celle de Molina, maintient l'*universelle causalité de Dieu*... Le bon consentement de Pierre ne viendra pas *uniquement* de sa liberté, il ne pourra s'en glorifier ; il lui viendra de l'Auteur de tout bien, de l'Auteur du salut, car c'est lui qui nous sauve...

Quoi de plus décourageant... que la doctrine qui prétend que Dieu est *impuissant* dans certaines circonstances à nous préserver de certaines fautes, et à nous faire vouloir bien. La sérénité intérieure et la paix reposent sur l'action divine à laquelle nous nous confions ; comment pourrions-nous espérer atteindre le ciel si Dieu ne pouvait nous donner qu'une grâce *indifférente*, et si nous devions la *rendre efficace* par l'effort de notre pauvre et inconstante volonté : *Notre salut n'est-il pas incomparablement plus assuré entre les mains de Dieu qu'entre les nôtres ?...*

Pour les molinistes, il est de l'essence de l'acte libre, que sa cause immédiate, la volonté créée, ne dépende quant à la détermination de son choix *d'aucune influence divine*...

Pour Molina, tel se sauve sans avoir été *plus aidé* par la grâce que tel autre qui se perd. De ce point de vue, Dieu n'aide pas plus les élus que les réprouvés. Et donc ce qu'il y a de plus grand dans l'ordre créé, la détermination libre du bon consentement, vient *uniquement* de nous et non de Dieu...

Comment avez-vous pu croire un instant que ces choses s'enseignaient librement dans les écoles catholiques cinquante ans après le concile de Trente, qu'elles ont été publiées à Lisbonne en 1588 avec l'imprimatur d'un censeur dominicain, et qu'elles continuent de s'enseigner depuis plus

de trois siècles sous le regard bienveillant de l'Eglise, malgré les protestations réitérées de dix générations dominicaines ? Cela suppose une dose de suggestivité, de candeur et de docilité envers vos guides intellectuels, que j'admire, mais que je ne me flatte pas d'avoir égalée, aux jours déjà lointains de ma jeunesse scolastique. Tenez pour certain, mon Révérend Père, que ceux qui ont découvert ces belles choses dans Molina n'y ont absolument rien compris, l'eussent-ils lu cent fois.

Mais enfin, direz-vous, les textes?... — Voyons les textes.

Vous apportez d'abord (1) un passage où Molina, croyant s'appuyer sur l'autorité de saint Justin, martyr, écrit:

Sane quod bene aut male ea opera exerceamus quae per solam arbitrii nostri facultatem et concursum Dei generalem possumus efficere, in nos ipsos tanquam in causam particularem ac liberam et *non in Deum est referendum... Non igitur causa est Deus virtutis nostrae* ac vitii, sed propositum nostrum et voluntas.

Et vous faites observer que les *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos*, que Molina invoque sous le nom Justin, sont un écrit plutôt mal famé, où l'on s'accorde généralement à reconnaître une inspiration pélagienne. Je l'admets avec vous, tout en vous engageant à user avec prudence de l'autorité que vous alléguez, celle de l'éditeur bénédictin reproduit par Migne. Car le très docte Dom Maran est connu pour son opposition à la

(1) Garrigou-Lagrange, p. 9.

bulle *Unigenitus*, qui le fit exiler de Saint-Germain-des-Prés à l'abbaye d'Orbais. Ce n'est donc pas, dans l'espèce, un très bon garant. Mais ne croyez pas que je veuille vous faire un crime d'avoir cité innocemment un auteur teinté de jansénisme. Seulement ne vous hâtez pas de faire un crime à Molina d'avoir cité un auteur teinté de pélagianisme. L'histoire ecclésiastique offre beaucoup d'exemples d'erreurs semblables. Un des plus célèbres est celui de saint Cyrille d'Alexandrie, employant, dans sa lutte avec Nestorius, des armes forgées dans une officine apollinariste et qu'il croyait de provenance orthodoxe. Bien entendu, les textes apollinaristes, par lui invoqués, changeaient de sens en passant sous sa plume ; ils n'en étaient pas moins, dans leur teneur matérielle, dangereux, et l'hérésie monophysite n'en a que trop abusé. Il vaut toujours mieux savoir qui l'on cite.

Le texte cité par Molina est de ceux dont on peut abuser aussi, je ne songe pas à le contester. Reste à savoir si Molina y mettait un sens mauvais. Je ne le crois pas. Quel sens y mettait-il donc ? Pas un autre que celui renfermé dans les paroles du Sauveur au jeune homme de l'Evangile (1) : *Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes... et veni, sequere me.* Et à Jérusalem (2) : *Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti!* Vous admettez certainement que ce jeune homme pou-

(1) *Matt.*, XIX, 21.
(2) *Matt.*, XXIII, 37.

vait répondre à l'appel du Maître, qui l'attirait à la vie parfaite, et que Jérusalem aussi aurait pu répondre à l'appel miséricordieux du Sauveur ; mais le consentement fit défaut. *Si vis... noluisti.* Je ne crois pas que la pensée de Molina dépasse la portée de cette observation. Certainement les molinistes ne vont pas plus loin. Donc vous seul portez la responsabilité de ce commentaire : « L'auteur du salut n'est pas auteur de ce qui est le plus important dans l'ordre du salut. »

Mais on ne nous épargnera pas (1) la confrontation de Molina avec les canons du concile d'Orange. N'usons point de représailles et abstenons-nous de confronter les textes thomistes avec les canons du concile de Trente. Il y aurait exactement autant de justice dans un procédé que dans l'autre. Ainsi en jugea Paul V qui, dans la session finale des Congrégations *de auxiliis*, renvoya les deux parties dos à dos, en déclarant l'une aussi pure d'affinité avec le luthéranisme que l'autre d'affinité avec le pélagianisme. Pour de graves consulteurs, la question s'était posée (2). Mieux vaudrait en rester sur cette sentence. Le procédé contraire est mauvais et blessant. Que Dieu nous en garde toujours ! — Poursuivons.

Nous aurons occasion de revenir sur le cas de Molina citant le Pseudojustin, et nous montrerons

(1) Garrigou-Lagrange, p. 12.

(2) On trouvera les *vota* des consulteurs dans l'ouvrage du P. G. Schneemann, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Friburgi Brisgoviae, 1881 ; texte italien et traduction latine, p. 287-291 ; reproduction phototypique à la fin du volume. — En français, chez Th. de Règnon, *Bañes* (sic) *et Molina*, Paris, 1883, p. 57-62.

que, du point de vue spécial où il se place, la citation n'offre rien de répréhensible.

Et c'est tout.

Après avoir produit cet *unique* texte, le Révérend Père estime qu'il est déjà temps de clore l'instruction, et reprend l'exposé de ses vues théoriques (1).

Dieu, certes ne peut être cause du péché ; celui-ci, comme tel, n'est qu'une défaillance, il n'exige qu'une cause déficiente, à la suite d'un décret purement permissif de Dieu. La motion divine ne concourt ainsi qu'à l'acte physique du péché.

Le péché n'exige, comme tel, qu'une cause déficiente. Cette solution vous satisfait, et vous y trouvez le dernier mot de la conciliation entre la causalité universelle de Dieu et la liberté du pécheur? Eh bien ! vous vous contentez de peu.

Défaillance, la résolution que prend Judas de trahir son Maître. Certes ! le déficit est grand, du côté de la bonté morale de l'acte. Mais il reste l'entité physique de cette résolution, et c'est là un acte positif d'un beau relief. Appeler cela une défaillance, me paraît plutôt une défaite. En tous cas, c'est un joli échantillon d'euphémisme métaphysique. Il faut à cette résolution positive une cause positive. La chercherez-vous en Dieu ? S'il s'agit de simple réalisation, je l'accorde, car rien n'émerge à l'existence sans le concours positif de Dieu. S'il s'agit de détermination, je le nie, et vous avez pu observer que saint Thomas, toutes les fois

(1) Garrigou-Lagrange, p. 10.

qu'il pose la question sur ce terrain en termes précis : « La détermination libre de la créature, est-elle de la créature ou de Dieu ? » répond invariablement : « Elle est de la créature. »

Non pas, certes, de la créature sans le concours de Dieu ! Mais enfin, la question étant posée en ces termes, saint Thomas, non pas une fois, mais *toujours*, répond ainsi ; *il donne le pas à la créature*, sans croire par là restreindre indûment la causalité universelle de Dieu.

Les textes que j'ai cités à ce propos (1) vous sont très connus ; on en pourrait augmenter le nombre. Croyez-vous en rendre raison quand vous vous bornez à dire que Dieu meut la créature à se déterminer ? Je crois que vous n'en rendez pas raison, qu'il reste à s'expliquer sur la nature de cette motion et qu'en attendant, la réponse donnerait à entendre que saint Thomas a coutume de parler pour ne rien dire. Cette conclusion n'est pas nôtre, mon Révérend Père.

Voyez où nous allons. Si vous maintenez votre interprétation de l'universelle prémotion divine, vous aboutissez à dire que toute la matérialité de l'acte, en quoi consiste la trahison de Judas, est exactement prédéterminée par Dieu ; seulement que Judas n'y apporte aucune bonne volonté, et qu'en cette défectuosité d'intention consiste précisément la part de Judas dans sa trahison.

Direz-vous encore qu'une objection, même spécieuse, ne saurait prévaloir contre un principe certain ? Je crois plus juste de dire qu'un principe d'où de telles conséquences découlent logiquement

(1) Ch. I, p. 11.

est jugé par ces conséquences ; qu'un tel principe n'est ni certain ni probable, mais totalement exécrable, qu'il renferme une confusion, et que saint Thomas l'a toujours eu en horreur.

Nous sommes au bord d'un abîme, il y va de la liberté créée. Ici, ou jamais, la raison humaine doit se garder du vertige métaphysique, et tenir ferme le gardefou du bon sens. A force de quintessencier, de revendiquer pour la Cause première l'initiative de l'initiative et la détermination de la détermination, vous iriez à vider l'acte libre de son essence même, et à ne laisser plus à l'analyse rien où elle puisse s'accrocher. Ἀνάγκη στῆναι. Ce n'est pas ainsi que procède saint Thomas, et son langage donne ici une leçon de sobriété, qui n'a pas toujours été suivie. De son puissant regard, il a sondé l'abîme, et nul n'a mieux mesuré la profondeur des décrets divins. Quand on lui demande: qui détermine la cause seconde, il répond: la cause seconde — non pas seule, encore une fois ! mais pourtant, *d'une certaine manière*, à l'exclusion de la Cause première (1). Et il le faut bien. Car nous sommes acculés au principe de contradiction, qui ne permet pas de concevoir une option autrement que comme une option.

Est-ce là « restreindre la causalité universelle

(1) Saint Thomas enseigne, non pas une fois, mais toujours : *Ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio sed a seipsa* (Q. XXII *De Veritate*, art 4). Bañez enseigne : *Deus est prima causa dans esse et virtutem et determinationem omnibus causis* (*In* Iam, q. 14, art. 13). Le P. Garrigou-Lagrange pense qu'il y a identité parfaite entre les deux enseignements. On nous permettra de croire qu'il y a bien quelque différence, et que, dans le cas d'une détermination au péché, cette différence n'est pas négligeable.

de Dieu » ? Pas le moins du monde. C'est seulement introduire dans l'explication de cette causalité les précisions qui la sauvent d'une contradiction interne.

D'ailleurs, il y a une différence énorme entre la détermination que la créature libre se donne sous la motion positive de la grâce excitante, et celle qu'elle se donne à l'encontre des sollicitations de la grâce. Dans le premier cas, elle est mue et se détermine dans le sens même de cette motion ; avant même d'être son œuvre, sa détermination est provoquée par Dieu. Dans le second cas, elle lui appartient en propre, en vertu d'un décret divin purement permissif. C'est le sens du texte fameux : *Perditio tua, Israel, tantummodo ex me auxilium tuum* (*Os.*, XIII, 9).

En revenant sur ces points que vous avez touchés vous-même, je n'ai pas l'intention de rien vous apprendre, mais seulement de pénétrer avec vous des vérités qui ne cessent pas d'être des vérités pour se rencontrer sous la plume de Molina, au lieu de se rencontrer sous la plume de saint Thomas. Car, de points de vue différents, l'un et l'autre pensent et disent les mêmes choses sur les points fondamentaux ; et l'on peut, en particulier, promettre une honnête récompense à qui trouvera chez Molina ce que vous lui attribuez une bonne demi-douzaine de fois, à savoir que nos œuvres bonnes viennent *uniquement* de nous et non pas de Dieu.

Puisque vous avez jugé à propos d'introduire, par une porte dérobée, cette fâcheuse question du concours, vous en porterez la peine.

Pour imputer à Molina cette doctrine monstrueuse, que Dieu n'est pas plus cause de la vertu que du vice, mais seulement cause indifférente de l'être en tant qu'être de l'acte bon ou mauvais, il faut nécessairement s'être persuadé qu'il ignore totalement la grâce actuelle, qu'il est un pur pélagien, un hérétique avéré ; ou, ce qui revient au même, qu'il ne connaît pas d'autre concours de Dieu que le concours général et indifférent. Or Molina parle très souvent de la grâce actuelle ; toujours il la décrit comme un concours très spécial de Dieu, comme une motion divine tombant immédiatement sur la volonté humaine et au sujet de laquelle, par conséquent, la comparaison des deux hommes tirant un même câble n'a aucune application précise. Il était de justice élémentaire d'en avertir le lecteur et de le prévenir que les objections qu'on peut élever contre sa doctrine, d'un point de vue purement philosophique, tombent à plat dès qu'on aborde le terrain de la théologie. Cela suffirait à mettre à néant les accusations portées ci-dessus avec tant de rondeur. Pourtant, les textes relatifs à la grâce actuelle ne sont pas rares chez Molina, et il est impossible de lire un grand nombre de pages à la suite, dans la *Concordia*, sans les rencontrer (1). Vous les avez rencontrés,

(1) J'en citais un tout à l'heure ,p. 9. En voici un autre. *Concordia*. In q .14, art. 13, Disp. xxix, p. 172 : « Latissimum est discrimen inter concursum generalem Dei cum causis secundis ad actiones earum naturales et auxilium particulare gratiamve praevenientem qua *Deus liberum arbitrium ad opera supernaturalia* credendi, sperandi, diligendi ac paenitendi, ut ad salutem oportet, *evehit et coadiuvat* ; quod pauci animadvertunt.Etenim auxilium particulare, quod praeveniens gratia nuncupatur, motio quaedam est qua liberum arbitrium exci-

ce n'est pas douteux. Pourquoi n'y faites-vous pas allusion ? Je ne crois pas trop m'avancer en répondant : Parce que le Père del Prado les tient pour non avenus. Ce procédé me paraît, je l'avoue, d'une singulière équité. C'est le cas ou jamais de rappeler ce que je disais en commençant, qu'il n'est pas de document si vénérable où l'on ne puisse, par voie de découpage systématique et de prétérition, découvrir les pires erreurs. Molina n'est point au-dessus de cette loi.

Ce qui est vrai, c'est que Molina a cru devoir détacher en clair la propriété inaliénable de l'acte libre posé par la créature. Quant aux initiatives de la grâce divine, loin d'avoir chez lui moins de relief que dans tel autre système, elles en ont en quelque sorte davantage, précisément parce que elles ressortent sur un fond plus terne. Un système qui explique tout par motions et déterminations divines, peut être accusé de faire coopérer Dieu au péché, de la même manière qu'à l'acte vertueux ; mais un système où la motion divine universelle est plutôt amoindrie, et où seule la motion divine de la grâce trouve sa juste place, ne peut encourir un tel reproche. S'il est un système qui marque nettement la différence entre le concours divin

tatur et praevenitur, potensque redditur ut ita adiutum libero suo influxu cooperetur ulterius eiusmodi supernaturales actus quibus proxime aut remote ad gratiam gratum facientem disponatur. Quare *motio quaedam est in ipsam causam*, ut ea mediante in se habeat unde libere exercere ulterius possit, si velit, eiusmodi opera qualia ad salutem sunt necessaria, ut a disputatione octava ex parte est explicatum, et copiosius in sequentibus dicetur. » — Inutile d'accumuler d'autres textes ; d'ailleurs, celui-ci n'est pas le dernier que nous rencontrerons.

général et le concours spécial (1), c'est bien celui-là.

Comment Molina a pu écrire les phrases dont on abuse contre lui, j'espère le faire mieux entendre en reprenant l'analyse de son concept le plus original.

Molina intitule sa *Disputatio LII : Utrum in Deo sit futurorum contingentium scientia : qua item ratione cum ea libertas arbitrii rerumque contingentia consentiant.* C'est le sujet même qu'avait traité saint Thomas, Iª, q. 14, art. 13. Molina oriente son développement vers la conciliation du libre arbitre créé avec la science divine. Ce point a été plus ou moins laissé dans l'ombre par saint Thomas. Il va s'efforcer d'y apporter quelques lumières nouvelles, et les demande — est-il besoin de le dire ? — à la considération de la Cause première.

Un point de départ lui est offert par saint Thomas, *ibid.*, art. 8 : *Utrum scientia Dei sit causa rerum.* Saint Thomas y étudie la pensée ouvrière de Dieu, qu'il appelle *scientia approbationis.* Sous ce nom très compréhensif, se trouvent bloquées diverses choses, depuis la simple appréhension des possibles jusqu'au décret d'exécution. Molina

(1) Différence marquée d'un trait ferme par saint Thomas, Ia IIae, q. 9, a. 6, ad 3m : « Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle ; sed *homo per rationem determinat se* ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen *interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum*, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam. » — Qui dit : *interdum*, dit : *pas toujours.*

estime que le moyen d'éclaircir la difficulté est de la résoudre en ses éléments. A l'art. 9, *Utrum Deus habeat scientiam non entium*, il emprunte la distinction de deux sciences, la science *de vision*, ou science du réel, et la science *de simple intelligence*, ou science des possibles. Et il la complète, en distinguant, d'après leurs objets, trois ordres de science divine :

1° Une science purement naturelle et nécessaire, qui répond à la simple intelligence : c'est la science des possibles ;

2° Une science totalement libre, qui répond à la vision : c'est la science du réel ;

3° Entre deux, une science « moyenne », qui a pour objet propre les déterminations libres de la créature, placée dans divers ordres de Providence : c'est la science des futuribles (1) :

> Tertiam denique mediam scientiam, qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere re vera oppositum.

Etudiant les relations de cette science moyenne avec les deux autres, Molina se demande si elle doit être appelée libre ou naturelle. Et il répond qu'elle ne doit pas être appelée libre, mais naturelle, car elle précède tout acte libre de la volonté divine, et il n'était pas au pouvoir de Dieu de connaître par cette science autre chose que ce qu'il

(1) Molina, *Concordia*, In q. 14, art. 13, Disp. LII, p. 317.

connaît effectivement. Serrant l'idée de plus près, il ajoute que cette science n'est pas naturelle ou innée en Dieu en ce sens que (absolument parlant) Dieu n'ait pu connaître par elle autre chose que ce qu'il connaît en effet: car le libre arbitre créé pouvant se déterminer en sens contraires, si de fait il se fût déterminé autrement qu'il ne fait, Dieu aurait connu par la science moyenne cette détermination, au lieu de celle qu'il connaît effectivement. Cela revient à dire que la science moyenne, étant corrélative en Dieu à la constitution de divers ordres de Providence, manifeste toutes les déterminations propres à chaque ordre de Providence. De ce point de vue, Molina en vient à dire que la science moyenne, bien que naturelle en Dieu, peut être dite en un certain sens libre (1) :

Dicendum ergo est partim habere conditionem scientiae naturalis, quatenus praevenit actum liberum voluntatis divinae, neque in potestate Dei fuit aliud scire, partim habere conditionem scientiae liberae, quatenus quod sit unius potius partis quam alterius, habet ex eo quod liberum arbitrium, ex hypothesi quod crearetur in uno aut altero ordine rerum, esset potius facturum unum quam aliud, cum utrumvis indifferenter posset facere.

L'exposition de Molina n'est pas ici particulièrement limpide. Néanmoins, en tenant le regard attentif aux passages parallèles, on comprend ce qu'il veut dire. On peut trouver que la distinction d'avec la science de simple intelligence est subtile et en partie arbitraire, car chacun de ces ordres

(1) *Ibid.*, p. 319.

de Providence, considéré comme un tout, est lui-même un possible. Peut-être ; mais, pour le moment, il ne s'agit pas d'apprécier, mais de comprendre. Car il s'en faut que l'idée soit toujours comprise.

La constitution d'un ordre distinct de Providence est l'œuvre de l'intelligence divine assemblant et sériant les possibles. Ce n'est pas encore un décret d'exécution, mais c'en est la préface immédiate. Car avant d'exécuter tel ordre de Providence préférablement à tel autre, il faut bien que Dieu y ait arrêté son choix. Il a dû faire entrer dans cet ordre de Providence telles et telles déterminations libres de la créature et les relier en une chaîne dont elles forment les anneaux. Or, *cette concaténation, qui est tout entière l'œuvre de Dieu*, exige la connaissance exhaustive et certaine de tous les futuribles constituant la chaîne providentielle.

Il dépend de Dieu, de Dieu seul, de placer la créature libre dans telles et telles conditions où elle prendra librement telles ou telles résolutions. Ces résolutions, Dieu les a tout d'abord et nécessairement connues comme futuribles; il les a ensuite et librement insérées dans tel ordre de Providence, alors qu'il aurait pu y insérer d'autres à leur place, ou insérer celles-ci dans un ordre différent de Providence. Et l'on doit dire, du point de vue de la science de vision, que Dieu pouvait connaître autre chose que ce qu'il connaît, parce que il ne tenait qu'à lui de placer la créature libre dans tel ordre de Providence, où elle se serait déterminée autrement que, de fait, elle ne se détermine. Mais du point de vue de la science de simple intelli-

gence, on doit dire que Dieu ne saurait connaître autre chose que ce qu'il connaît ; car un ordre particulier de Providence ne comporte pas, sur le même point, deux déterminations de la même créature ; il n'en comporte qu'une, qui caractérise cet ordre de Providence.

Telle est la pensée de Molina, qui n'a jamais songé à soustraire à Dieu la conduite des êtres libres.

La science moyenne, c'est de la science simple intelligence, triée et organisée. Et c'est la matière immédiate de la science de vision, s'il plaît à Dieu de donner l'*exequatur* à tel ordre de Providence.

Que l'on agrée ou non cette conception, du moins doit-on reconnaître qu'elle n'encourt à aucun degré le reproche d'une restriction quelconque apportée à la causalité universelle de Dieu, puisque, au contraire, elle en manifeste avec éclat la prérogative souveraine, par le double rôle qu'elle assigne à l'intelligence divine. D'abord ostension des possibles, dont toute la raison d'être est fondée sur l'exemplarisme divin. Puis, agencement des futuribles, dont toute la raison d'être est l'infinie sagesse de Dieu, jointe à son infinie puissance.

Il peut rester quelques nuages à dissiper; l'exposition de Molina est confuse, embrouillée, semée d'incises qui parfois donneraient le change sur sa pensée véritable. Pourtant sa pensée véritable est là, et point ailleurs.

Il ne sera pas superflu de relire dans son texte (1) comment cette science divine est naturelle absolu-

(1) Molina, *Concordia*, In q. 14, art. 13, Disp. LII, p. 317-318 et 323-324.

ment et dans son fond; comment néanmoins elle manifeste un objet contingent, à savoir les déterminations hypothétiques de la créature libre; comment enfin, par elle, Dieu ordonne, en connaissance de cause, ses voies et moyens providentiels:

Sciscitabitur forte aliquis an huiusmodi scientia media appellanda sit libera an naturalis. Ad quod in primis respondendum est eam nulla ratione esse dicendam liberam, tum quia antecedit omnem liberum actum voluntatis divinae, tum etiam quia in potestate Dei non fuit scire per eam scientiam aliud quam reipsa sciverit. Deinde dicendum neque etiam in eo sensu esse naturalem, quasi ita innata sit Deo ut non potuerit scire oppositum eius quod per eam cognoscit. Si namque liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum, ut revera protest, idipsum scivisset per eam scientiam, non autem quod reipsa scit. Quare non est magis innatum Deo scire per eam scientiam hanc partem contradictionis ab arbitrio creato pendentem, quam oppositam...

Plane ut rerum tertii generis, quae a libero arbitrio pendent, Deus causa esset, interdum solum universalis, interdum vero etiam particularis, atque ut circa liberum arbitrium debitam providentiam ad utrumque finem posset exercere nunc hominem variis eventibus exercendo, nunc defectus illius tolerando et permittendo, nunc illum vocando, eique opitulando, atque illum in bonum promovendo ; denique ut quosdam homines aut angelos posset praedestinare omniaque in debitos fines ordinare, praeter scientiam mere naturalem primo loco explicatam necessaria etiam fuit scientia illa media, qua, ex hypothesi quod hunc vel illum ordinem rerum vellet efficere, certo praevideret ea omnia quae pro libertate arbitrii tam angelici quam humani in uno-

quoque eorum ordinum essent futura. Rerum ergo tertii generis causa est Deus, interdum universalis, interdum particularis ; remote quidem, nostro intelligendi more, per utramque scientiam explicatam, proxime vero per determinationem suae voluntatis, qua, statuens collocare homines et angelos in eo ordine rerum in quo eos collocavit, simul statuit hoc vel illo modo cum libero arbitrio illorum cooperari.

La science moyenne est essentiellement corrélative à la constitution idéale d'un ordre de Providence; et il est vrai de dire que Dieu voit ce qui est inclus dans cet ordre de Providence parce que cela y est inclus, et non *vice versa*. Mais il n'appartient qu'à Dieu de réaliser tel ordre de Providence de préférence à tel autre, et par là est assurée la souveraine efficacité du gouvernement divin.

Déroulons les conséquences, et d'abord tenons-nous en garde contre des surprises possibles. Car le dualisme même, qui a présidé à la conception de cette science moyenne, ouvre la voie à des énoncés contradictoires: selon que l'on s'attachera au principe divin de la science moyenne, ou à son terme contingent, on trouvera détermination, ou au contraire on ne trouvera qu'indétermination. Molina lui-même a pris soin de nous en avertir, en ouvrant nos yeux sur les prédicats, en quelque sorte contradictoires, de cette science moyenne, qui est naturelle et nécessaire en un sens, artificielle et libre en un autre. En second lieu, autre source de surprises. Il est manifeste que cette théorie constitue une préface — à notre sens non négligeable — à la doctrine de saint Thomas, et qu'en déplaçant le point de vue, elle oblige de

voir bien des idées sous un angle nouveau, de transposer bien des énoncés. Il peut en résulter un certain scandale (1), et c'est contre un tel scandale que nous devons prémunir le lecteur exclusivement habitué aux formules thomistes. S'il veut absolument s'y emprisonner, il ne comprendra pas. Et il se privera du bénéfice de propositions qui, du point de vue d'où elles sont formulées, du point de vue moliniste, jettent un jour très vrai et très profond sur les choses de Dieu. Nous ne saurions trop l'engager à ne pas reculer, sans examen, devant ce travail de transposition.

Expliquons-nous. Ce panorama organisé de possibles, qu'est un ordre de Providence, construit par la science moyenne, présente, avons-nous dit, des relations de cause à effet, de condition à résultat, œuvre d'une libre disposition divine. Ces relations relient entre elles, non seulement les déterminations libres des créatures, mais aussi, et plus encore, les interventions divines qui, elles aussi, appartiennent à cet ordre de Providence, et qu'il a plu à Dieu d'assujettir à de certaines conditions. Le schéma abstrait qui nous présente, pour ainsi dire, sur un même plan, tout cet ordre de Providence avec ses divers éléments, comporte l'indication de ces relations. Or ces relations, identiquement les mêmes, prendront un aspect tout différent selon qu'on les considérera avec Molina dans la lumière de la *scientia media*, ou avec saint Thomas dans la lumière de la *scientia approbationis*. Dans la lumière de la *scientia media*, ce

(1) Molina lui-même a prévu ce scandale, *loc.* cit., p. 313 : *Ne vero primo suo aspectu te haec doctrina perturbet...*

sont des indications schématiques ; dans la lumière de la *scientia approbationis*, ce seront des réalités vivantes. La lumière de la *scientia media* éclaire particulièrement les ressorts humains du gouvernement providentiel ; la lumière de la *scientia approbationis* montre toutes choses baignées dans l'universelle fécondité de la Cause première. Le point de vue de la *scientia approbationis* est seul définitif et complet; il n'en est pas moins utile, eu égard à notre infirmité, de s'arrêter au point de vue de la *scientia media*, qui, pour être partiel et provisoire, n'en recèle pas moins d'appréciables fragments de vérité.

De fait, les deux points de vue se trouvent associés dans l'exposition de la doctrine catholique ; en proportions variables selon les esprits et les circonstances, mais ils se trouvent associés. La science moyenne n'est pas une invention de Molina, qui n'a fait qu'en dégager la théorie ; elle affleure dans saint Thomas, comme elle affleure dans l'Ancien Testament, comme elle affleure dans l'Evangile.

C'est du point de vue de la science moyenne, que saint Thomas a pu parler de détermination libre de la créature, q. III *De Potentia*, art. 7, ad 13^{m} : *determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis ;* et souvent ailleurs.

Le point de vue global de la *scientia approbationis*, maintenu sans distinctions ni nuances, conduirait à faire Dieu auteur même du péché ; car en vertu de ce principe : *Scientia Dei est causa rerum*, la détermination de la créature tomberait elle-même sous l'universelle causalité de Dieu.

Nous savons que saint Thomas repousse cette conséquence et revendique pour la créature la propriété de sa détermination. Comment a-t-il pu le faire sans déroger au principe qu'il a posé, et sans tomber sous le coup des critiques que l'on adresse à Molina ? C'est qu'il n'a quitté une ligne de causalité divine, que pour rentrer dans une autre ; il repousse l'idée que Dieu soit cause du péché en tant que tel ; mais il admet que l'intelligence divine a tracé le dessein de cet ordre providentiel où figure le péché de la créature, dessein dont l'activité divine épousera les contours, selon cette autre doctrine exprimée, q. 1 *De Potentia*, art. 4 ad 3^{m}: *Licet Causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam determinatur et specificatur ; et ideo eius similitudinem imitatur effectus.* Et la causalité divine n'en éprouve aucun dommage, puisque c'est elle, elle seule, qui préalablement a tracé ce dessein. J'avais cité (1) ces textes de saint Thomas, en les rapprochant de textes de Molina que l'on a coutume d'incriminer parce qu'on les détourne de leur sens. Le Révérend Père s'est empressé de nier la parité. Ce n'est pas ma faute s'il ne l'a pas vue (2).

(1) Ch. I, p. 23.

(2) Garrigou-Lagrange, p. 14 : « Dieu, selon (Molina), n'est nullement cause de la détermination de ces futuribles libres. Et ainsi il prétend maintenir que la science divine est cause de toutes choses sans exception, sans être cause cependant de la détermination libre des créatures. » Dieu, selon Molina, n'est pas cause de la détermination libre des créatures, *par voie de détermination physique*. Il n'en est pas moins, en même temps que la source de toute réalité, le principe idéal de toute détermination. L'homme ne dispose d'aucune activité

Que l'on cherche, pour sauver l'universalité de la causalité divine, en même temps que la sainteté divine, une autre issue que cette distinction des deux ordres de science. On n'en saurait trouver, parce qu'il n'en existe pas.

La considération de la science moyenne permet seule de comprendre comment Dieu conduit infailliblement à ses fins la créature libre, par une motion qui n'est pas nécessitante. En effet, on ne sortira pas de ce dilemme : ou bien Dieu conduit infailliblement à ses fins la créature libre sans la déterminer *ad unum ;* et alors, comment la motion divine serait-elle infaillible ? — ou bien il la conduit en la déterminant *ad unum ;* et alors comment ne serait-elle pas nécessitante ? Il n'y a pas d'issue, à se tenir dans l'ordre réel. J'entends bien votre réponse ; vous choisissez le premier parti (1) : Dieu conduit infailliblement à ses fins la créature libre, en la mouvant à se déterminer selon sa nature. Et comment la mouvrait-il à se déterminer selon sa nature s'il n'a, par une science infaillible, tracé le dessein de cette détermination (2) ? Toute conception de la Providence qui supprime ce dessein préalable, est caduque.

Ici, c'est tout le traité *De gratia actuali* qu'il faudrait reprendre, pour montrer comment — se-

qu'il ne tienne de Dieu, et ne saurait l'aiguiller que selon les lignes tracées en Dieu. Ce tracé divin est l'objet de la science moyenne.

(1) J'ai cité, Ch. I, p. 44, Didace Alvarez, niant tout dessein de ce genre.

(2) Ceci fut écrit en 1917. Mais en 1926, le Père Garrigou-Lagrange s'est révélé capable d'opter pour le deuxième parti. On le verra dans nos derniers chapitres.

lon notre manière de voir, que nous ne prétendons imposer à personne, — la vraie et traditionnelle conception de la grâce efficace est celle qui repose sur la considération de la science moyenne, celle que Dieu *sait* efficace parce que, dans ses conseils éternels, il a *disposé* l'ordre de Providence où cette grâce interviendra à son heure et fera son œuvre, moyennant un concours de la volonté créée, que Dieu sait comment procurer ; une grâce de Dieu efficace *a posteriori* (1), peut-on dire. De cette grâce-là, il est facile de comprendre comment, selon la doctrine du concile de Trente, elle est sûrement accueillie, encore qu'il soit au pouvoir de l'homme de ne la point accueillir ; comment, selon la doctrine de saint Thomas, III[a], q. 62, art. 6 ad 3[m], une grâce en soi très faible peut être opérante pour la vie éternelle, *minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiae et mereri vitam aeternam*, alors que des grâces très fortes peuvent être prodiguées en vain. Tout dépend de la correspondance préétablie, par le moyen de la science divine, entre le besoin de l'homme et le

(1) Prévenons toute erreur possible sur le sens de ce mot. Il ne s'agit pas d'une efficacité que la grâce tiendrait du consentement de l'homme, erreur contre laquelle Molina ne cesse de protester, mais d'une efficacité qu'elle tient de Dieu, adaptant, par le secours de la science moyenne, l'appel de la grâce à la réponse de l'homme qu'il procure infailliblement. On pourrait dire que la grâce est efficace *a priori*, si l'on avait égard seulement à la priorité de l'action divine ; nous disons efficace *a posteriori*, parce que, selon le concept de Molina, la prévision divine de la réponse de l'homme est ce qui distingue la grâce efficace de celle qui ne l'est pas et le moyen divin d'assurer cette efficacité. Voir le texte de Molina. In q. 23, art. 4 et 5, Disp. 1, m. 6, cité *infra*, p. 122.

secours de Dieu, principe de nos œuvres bonnes (1).

Nous avons lu dans saint Paul (2): *Operatur in nobis et velle et perficere.* Mais nous avons lu dans l'Ancien Testament (3) : *Ante hominem vita et mors ; quod placuerit ei, dabitur illi, quoniam multa sapientia Dei et fortis in potentia...;* et dans l'Evangile (4) : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* L'universelle causalité de Dieu ne supprime pas le bon vouloir de l'homme, mais s'en sert pour parvenir à ses fins. Tracer la voie, est l'œuvre de la science moyenne.

Redisons que la science moyenne procède de Dieu, exclusivement de Dieu, soit en elle-même, soit quant à sa mise en œuvre: en elle-même, de Dieu cause exemplaire des futuribles; quant à sa mise en œuvre, de Dieu Providence. A aucun degré, en aucune mesure, en aucun sens, elle ne procède du créé.

Il est donc entièrement faux de dire que la science moyenne, décrite par Molina, restreint la causalité universelle de Dieu.

III. — La science moyenne pose-t-elle une passivité dans l'acte pur ?

Cette deuxième question peut être considérée comme déjà résolue, puisqu'elle ne se pose même pas, selon la vraie notion de la science moyenne. Mais les adversaires du molinisme sont hantés par

(1) *Ioan.*, xv, 5.
(2) *Phil.*, ii, 13. — (3) *Eccli.*, xv. 18-19.
(4) *Matt.*, xix, 17.

l'idée de cette pesée absurde exercée par les créatures libres sur la pensée divine. Il faut montrer plus clairement qu'elle n'existe pas.

Voici d'abord une déclaration très générale (1):

Ex his facile intelligi potest, quamvis Deus nullam scientiam sumat a rebus, sed quidquid cognoscit, id in sua essentia et in determinatione liberae suae voluntatis cognoscat et comprehendat ; attamen, non quia cognoscit aliquid esse futurum, ideo illud futurum, sed e contrario, quia illud futurum est ex suis causis, ideo cognoscere illud esse futurum.

Molina s'occupe ici particulièrement de la science de vision; mais sa pensée ne comporte aucune exception, quand il dit que Dieu ne puise aucune connaissance hors de lui: *Deus nullam scientiam sumit a rebus.* Et il serait fort extraordinaire que l'objet de la science moyenne, qui appartient tout entier au monde intelligible, exerçât sur la science divine une influence à laquelle ne peut prétendre même le monde réel. Cette considération *a fortiori* doit suffire à écarter tout doute sur ce point. Suivons donc Molina dans ses développements sur la science de vision.

Il affirme que Dieu connaît toutes choses uniquement dans son essence et dans ses libres décrets: *in sua essentia et in determinatione liberae suae voluntatis.* Cela est bien entendu. Néanmoins, il ajoute aussitôt que sa science n'est pas cause de l'être des choses, mais, au contraire, l'être des choses cause (ou plutôt *condition*) de sa science.

(1) Molina, *Concordia*, In q. 14, art. 13, Disp. LII, p. 324.

Pourquoi? Parce que, s'occupant ici exclusivement de la science de vision, il doit marquer la priorité de l'objet, sans lequel il n'y a pas de vision possible. Cet objet est présenté par un libre décret divin; et c'est le décret divin qui, immédiatement, produit la science.

Le langage de Molina est ici en contradiction matérielle avec celui de saint Thomas, Iª, q. 14, art. 13, pour qui, au contraire, *Scientia Dei est causa rerum*. C'est que le point de vue de saint Thomas, très compréhensif, comme nous l'avons dit, contient tous les éléments d'une science ouvrière. Molina note cette opposition sans y insister, mais il ajoute que son point de vue n'est pas nouveau et il cite des précédents (1).

La direction de la pensée moliniste est ici très nettement déterminée; et nous pouvons constater avec toute la certitude possible ce qu'entend Molina, quand il dit que l'être des choses est cause que Dieu les connaît. Cela veut dire tout simplement que le décret réalisateur des choses cause la science de vision: *Quia illud futurum est ex suis causis, ideo cognoscere illud esse futurum*. Ces causes, dont il est ici question, se résument dans le décret de la Cause première, qui produit l'objet de la vision divine; elles ne sont pas connues de Dieu autrement que par ce décret qui les met en acte. Molina prend la peine d'expliquer ceci par le menu, en distinguant trois catégories d'êtres dans l'objet de la science de vision. D'abord, les êtres qui procèdent immédiatement de la seule volonté divine (ainsi, un ange). Puis, les êtres qui pro-

(1) Molina, *ibid.*, p. 325.

cèdent à la fois de la libre volonté de Dieu et du concours d'une cause seconde non-libre (ainsi, un phénomène physique quelconque). Enfin, les êtres qui procèdent à la fois de la libre volonté de Dieu et du concours du libre arbitre créé (ainsi, une résolution libre de l'homme). Comment Dieu connaît-il la première catégorie d'êtres ? Par son décret. Et la seconde ? Par son décret encore. Et la troisième ? Toujours par son décret. Seulement ici, Molina note une différence secondaire : c'est qu'avant de connaître ces êtres réalisés, par la science de vision, Dieu les a vus intégrés, par la science moyenne, dans l'ordre de Providence où il lui a plu de les réaliser

Mais avant de descendre à cette exposition détaillée, il a formulé une thèse générale, applicable à tous les ordres de science divine: *Deus nullam scientiam sumit a rebus*. Il ne fait pas exception pour la science moyenne. Au regard de l'intelligence divine qui construit un ordre de Providence, une résolution futurible de la créature est un possible comme les autres; il n'en coûte pas plus à Dieu de concevoir ce possible, avec tous ses tenants et aboutissants, intégré dans un ordre de Providence, que tout autre possible. Il n'y a pas plus de raison d'admettre une réaction de ce possible sur l'intelligence divine, que pour tout autre possible. Les êtres de la seconde et de la première catégorie pourraient y prétendre exactement au même titre, car Molina ne fait pas de différence. Si on lui attribue une pareille bévue, je n'ai plus rien à dire: on peut lui attribuer tout ce qu'on voudra.

La science moyenne décrite par Molina ne pose aucune passivité dans l'acte pur.

IV. — La science moyenne conduit-elle au déterminisme des circonstances ?

Poursuivant sa marche rectiligne, le Révérend Père rencontre (1) une page que j'avais écrite et qui, bien entendu, est l'expression d'une vue personnelle, touchant certains écueils que présente l'exposition de la science moyenne. Il en prend occasion de confronter deux conceptions de la science moyenne, rattachant l'une au nom de Molina, l'autre au nom de Suarez. Chemin faisant, il met encore au compte des molinistes telle proposition dont tous les molinistes, depuis trois siècles, ont enseigné la contradictoire ; et c'est pour aboutir à la conclusion que voici (2) :

Où donc Dieu a-t-il vu ce que ferait Pierre placé dans tel concours de circonstances? demandent encore les thomistes. La réponse de Suarez conduit au fatalisme selon Molina ; la réponse de Molina conduit au fatalisme selon Suarez. Les défenseurs de la science moyenne tombent de Charybde en Scylla.

Précédemment, il a écrit (3) :

Molina et Suarez (sans se nommer) se reprochent d'avoir de la science moyenne une conception qui implique le fatalisme.

N'est-ce pas bien trouvé ? Molinistes et Suaré-

(1) Garrigou-Lagrange, p. 17.
(2) Garrigou-Lagrange, p. 20.
(3) Garrigou-Lagrange, p. 19.

siens s'accordent à dire qu'ils ne voient pas très bien comment la prédétermination bannésienne ne conduit pas au fatalisme ; et par manière de représailles, on les invite à regarder leurs maîtres se jetant mutuellement à la tête le même reproche. Le trait n'est-il pas joli (1) ?

En réalité, le trait ne blesse personne, sinon la main qui l'a lancé.

Au passage dont il s'agit, et que j'avais moi-même cité, Molina ne prononce pas le nom de fatalisme. Il se borne à écarter — d'après le sentiment commun des docteurs — une argumentation anonyme, qui, à son avis, ne conclut pas. Cette fin de non-recevoir est-elle décisive contre l'exposition de Suarez ? D'excellents esprits, beaucoup plus versés que moi dans la lecture de Suarez, pensent que non, et leur autorité me rassure contre ma propre incompétence. Mais la voie qui s'ouvre devant eux nous détournerait de Molina : on m'excusera de ne m'y point engager. Quant à Suarez, l'argument contre lequel il s'inscrit en faux, n'est pas celui de Molina. En voici la formule (2) :

Prima itaque sententia affirmat scire Deum haec futura in suis causis proximis et perfecta comprehensione nostri liberi arbitrii, et eorum omnium quae possunt illud determinare vel impedire ; nam, licet liberum arbitrium nude sumptum indifferens sit, et ideo in illo ut sic non possit effectus determinate cognosci, tamen, adiunctis omnibus circumstantiis,

(1) Il est pris du P. del Prado, p. 146.

(2) Suarez, *Opusc.* II, *De scientia conditionata futurorum contingentium*, l. II, c. 7, 3 ed. Paris, t. XI, 365 A.

occasionibus, cansis et cogitationibus quae hic et nunc illud circumstant, infallibiliter in eius comprehensione cognoscitur ad quid sit determinandum. Quod si hoc verum est de libero arbitrio actu existente, vel aliquando futuro, idem procul dubio erit de illo apprehenso sub ea conditione si in tali occasione et circumstantiis constituatur.

Tel est l'argument que Suarez attribue à Durand et à Thomas de Argentina. Il ajoute que d'aucuns ont cru le retrouver en saint Thomas, *Contra Gentes*, I, 67, 3, et explique pourquoi on ne doit pas l'y reconnaître. C'est contre un tel argument qu'il prononce des paroles sévères: *perit libertas... tolli usum libertatis... libertati repugnat.* Cette condamnation n'est que juste contre certaines caricatures modernes de la science moyenne.

Il y a, en effet, des gens pour qui la science moyenne consiste à peu près en ceci : Dieu plante devant lui une créature libre, dans un ordre de choses concret, et se demande si elle va s'orienter à droite ou à gauche. En vertu de son libre arbitre, elle peut s'orienter à gauche aussi bien qu'à droite, ou encore ne pas s'orienter du tout. Mais en vertu de sa *perfecta comprehensio* des causes secondes, Dieu découvre qu'elle va s'orienter à droite et non pas à gauche. Est-ce compris[e] ?

— Mais ce raisonnement est parfaitement absurde.

— Je n'en suis pas moins convaincu que vous. Aussi bien, n'est-il pas plus moliniste que suarésien. On m'accordera sans doute qu'il n'est pas suarésien, puisque Suarez ne le propose que pour

le réfuter. Montrons qu'il n'est pas davantage moliniste.

La question étudiée en ce chapitre par Suarez est celle-ci : Dans quel milieu objectif Dieu connaît-il les futurs libres (1) : *quonam medio ex parte obiecti veluti utatur Deus ad haec futura cognoscenda.* Et nous venons de le voir écarter tout d'abord l'opinion d'après laquelle Dieu connaîtrait les futurs libres dans leurs causes prochaines. C'est que la cause prochaine, considérée *in actu I°*, n'est déterminée ni de par soi ni de par les circonstances ; et *in actu II°*, Dieu n'a que faire de ce moyen de connaissance.

Ainsi répond Suarez. Molina ne répond pas autrement, car il n'assigne à la science divine d'autre source que l'essence divine elle-même : *Deus nullam scientiam sumit a rebus, sed quidquid cognoscit, id in sua essentia et in determinatione liberae suae voluntatis cognoscit et comprehendit.* Nous l'avons vu longuement au paragraphe précédent, et il ne faut pas se lasser de le redire. Il est vrai qu'il parle souvent de cette *eminentissima comprehensio, altissima et inscrutabilis comprehensio cuiusque liberi arbitrii creati,* par laquelle Dieu épuise l'intelligibilité de chaque être et de toutes ses déterminations possibles. Mais entend-il par là une opération en quelque sens passive, par laquelle Dieu attirerait à lui la connaissance des choses ? Pas le moins du monde. Il s'agit de cette puissance idéalement créatrice, par laquelle l'intellect divin dessine en lui-même des mondes intelligibles. Chacun de ces mondes intel-

(1) Suarez, *ibid.*, I, p. 364 B.

ligibles est pénétré jusqu'au fond par le regard divin, voilà l'*inscrutabilis comprehensio ;* voilà pourquoi rien ne lui échappe et pourquoi ses combinaisons sont infaillibles.

C'est ce que Molina veut nous faire bien entendre ; aussi l'*eminentissima comprehensio* entre-t-elle, à titre de pièce constitutive et indispensable, dans ses diverses descriptions de la science moyenne. Nous l'avons déjà dit, chacune des créations de la science moyenne — car chacun des mondes évoqués par elle est une création de l'ordre idéal, — comporte un déterminisme exact ; mais c'est un déterminisme divin, qui mesure les choses et n'est à aucun degré mesuré par elles. Dieu connaît toutes les voies de la créature avant de les sanctionner par son décret ; c'est pourquoi il décrète en connaissance de cause. Cette connaissance est précisément l'*eminentissima comprehensio*, fondée sur la compréhension adéquate que Dieu a de sa propre essence.

Assurément, l'échafaudage divin d'un ordre de Providence est raisonnable, et ne vise pas à produire n'importe quels effets par n'importe quelles causes, mais tient compte de la connaissance que Dieu a de la cause, en vue de l'effet. C'est pourquoi il est impossible de décrire le travail divin sans faire allusion à l'éminente compréhension des causes. D'ailleurs, si l'on ne voit partout que motion divine, on sera porté à passer légèrement par-dessus ce genre de considérations. On dira par exemple : Dieu, qui peut parler à des pierres et en faire surgir des enfants d'Abraham, peut aussi bien prendre un pécheur, un monstre de dépra-

vation et de cruauté, un Néron par exemple, et, par un coup de sa grâce toute-puissante, en faire un homme consommé en sainteté, un saint François d'Assise, par exemple, et cela en un instant. Accordons que cela ne répugne pas métaphysiquement. Néanmoins, ce n'est pas ainsi que Dieu travaille. Cela est en dehors des voies même extraordinaires de la grâce, qui a coutume de greffer son action sur les données de la nature. L'Auteur de la nature et de la grâce connaît les virtualités qu'il a déposées au fond de chaque créature ; les connaissant, il sait le moyen de les réduire en acte. Tout le monde des essences — dont les futuribles sont une province — est pénétré de raison divine.

Voilà ce que Molina entend par l'*eminentissima comprehensio*. Il ne lui est pas venu en pensée que la connaissance intime de la cause libre pouvait être pour Dieu un *moyen de parvenir, par voie discursive*, à la connaissance de ses déterminations. Mais, pour nous rassurer sur l'audace de ses vues nouvelles, il ne croit pas superflu de rappeler que la pensée divine suffit à tout, grâce à cette pénétration exhaustive des essences, qui est un attribut de l'intelligence créatrice. Rappeler cela, n'est pas mettre en oubli ce qu'il affirme en thèse générale, que Dieu puise en lui-même toute sorte de connaissance, — y compris celle des causes libres, y compris celle de toutes leurs déterminations éventuelles. Seul, l'anthropomorphisme incurable de nos pensées peut nous faire prendre le change sur la sienne.

Les trois passages suivants sont, je crois, les

plus classiques entre tous ceux où Molina parle de l'*eminentissima comprehensio liberi arbitrii creati* par la Cause première (1).

Tertiam denique scientiam mediam, qua ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii, in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere re vera oppositum...

Deus autem determinationem arbitrii creati, infinita illimitataque perfectione sui intellectus, eminentissimaque comprehensione qua illud in sua essentia longe altius quam in seipso sit comprehendit, cognoscit antequam sit, ac proinde ex hypothesi quod illud in tali vel tali ordine rerum et circumstantiarum velit collocare, cognoscit in quam partem pro sua libertate se flectet. Illud etiam admonuerim, cum entitates existentiaeque earum idem omnino sint, sive apprehendantur ut possibiles sive ut actu existentes, ad comprehensionem rei necessarium non esse ut id omne cognoscatur in esse futuro, quod sub illius potentiam cadit ; sic enim Deus, non solum si nihil creare constituisset, sed etiam modo, non comprehenderet seipsum ; quia non potest cognoscere in esse futuro omnia quae sub suam omnipotentiam cadunt : ad comprehensionem igitur rei satis est si omnia quae facere potest atque existentiae singulorum cognoscantur in esse possibili.

Certitudinem vero scientiae illius mediae provenire dicimus ex altitudine illimitataque perfectione intellectus divini, qua certo cognoscit quod in se est incertum, idque eminentissima comprehensione in divina sua essentia cuiuscumque arbitrii, quod sua omnipotentia creare potest.

(1) Molina, *Concordia*, In q. 14, art. 13, Disp. LII, p. 317 ; et Disp. LIII, m. 1, p. 340 et m. 3, p. 365.

On ne saurait dire en termes plus formels :

1° Que Dieu comprend toutes choses, y compris les déterminations futuribles de la créature libre, dans sa propre essence, — *in sua essentia*, — et non point ailleurs ;

2° Que cette compréhension — ou connaissance intellectuelle, — des déterminations futuribles de la créature libre, suppose la considération d'un ordre déterminé de Providence, — *si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur ; — ex hypothesi quod illud in tali vel tali ordine rerum et circumstantiarum velit collocare*, — et n'offre aucun sens en dehors d'une telle hypothèse ;

3° Que la réalisation de tel ordre de Providence, préférablement à tel autre, ne saurait apporter à cette compréhension divine aucune détermination nouvelle, son objet étant aussi pleinement déterminé *in esse possibili* qu'il pourra l'être *in esse futuro ;*

4° Que la certitude absolue de la science moyenne provient de la perfection infinie de l'intelligence divine, qui mesure les choses et leur communique sa propre fixité.

Ce qui n'empêche pas Molina d'écrire que la connaissance déterminée de tel futurible présuppose l'ordre de Providence qui comporte cette détermination (1) :

Quod res libero arbitrio praedita, si in certo ordine rerum et circumstantiarum collocetur, in unam aut alteram partem se flectat, non provenire ex praescientia

(1) Molina, *Concordia*, In q. 14, art. 13, Disp. LII, p. 318.

Dei, quin potius ideo Deum id praescire, quia ipsa res libero arbitrio praedita libere id ipsum agere debet, neque provenire ex eo quod Deus velit id ab ea fieri, sed eo quod ipsa libere id velit facere. Inde vero apertissime sequitur, scientiam qua Deus, antequam statuat eam creare, praevidet quid sit factura, ex hypothesi quod in eo rerum ordine collocetur, pendere ex eo quod ipsa pro sua libertate hoc vel illud sit factura et non e contrario.

Ce n'est pas que Molina fasse la science divine dépendante du créé, c'est tout simplement qu'il tient ferme au principe de contradiction. Le point de vue de la science moyenne, où il se place maintenant, est intermédiaire entre l'organisation des possibles, en un certain ordre de Providence, et le décret d'exécution relatif à cet ordre de Providence. De ce point de vue, Molina ne pouvait s'exprimer autrement qu'il n'a fait.

Assurément, si l'on se représente Dieu sous les traits d'un ingénieur qui a conçu dans sa tête une machine et se demande dans quel sens elle va se mettre en marche, on admet le déterminisme des circonstances. Mais laissons cet anthropomorphisme pour compte à ceux qui l'ont inventé. La conception de Molina est autre ; un ordre de Providence ne comporte pas un tel mécanisme interne. Essentiellement dépendant de l'exemplaire divin, il renferme des agents libres, dont toutes les actions ont été concertées par Dieu, sans préjudice de leur liberté. Dire que Dieu explore le monde des possibles (1), c'est tout simplement

(1) Comparer saint Thomas, Ia, q. 22, art. 1 : « Dici potest quod ipsa ratio rerum agendarum *consilium* in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. » Le saint

dire qu'il explore sa propre essence, fondement de toute possibilité, principe idéal de toute détermination.

Cependant, le Père Garrigou-Lagrange écrit (1) :

La théorie de Molina implique même la négation de la liberté divine : car Dieu a la supercompréhension de sa propre liberté, il pourrait donc de toute éternité, *avant tout décret*, connaître infailliblement s'il n'y aura pas création ; dès lors la création ne serait plus libre, cf. del Prado, *De Gratia*, t. III, p. 143 et 146.

Voici le texte de Molina (2), reproduit par le P. del Prado, p. 143 et qui motive cet arrêt :

Neque Deum concedimus per scientiam naturalem seu mediam (quam de hac re in eo negamus) intueri ante determinationem suae voluntatis, quam partem ipse sit electurus, eo quod intellectus in Deo ea altitudine et praestantia non superet essentiam ac voluntatem divinam, qua essentias ac voluntates creatas longe superat... Nec satis percipio quanam ratione in Deo integra maneret libertas, si ante actum suae voluntatis praecognosceret in quam partem esset inflectenda ; etenim existente tali scientia, nulla ratione partem oppositam eligere posset.

Le texte de Molina signifie que, si l'on s'arrête au stade intermédiaire entre la conception des essences et le libre choix divin, on n'y trouve pas

docteur s'inspire des démarches de la créature raisonnable pour décrire l'acte de l'intelligence divine, mais il compte bien que nous ne serons pas dupes de l'analogie et ferons les corrections convenables.

(1) Garrigou-Lagrange, p. 19.

(2) Molina, *Concordia*, In q. 14, art. 13, Disp. LII, p. 319.

encore la connaissance de ce libre choix, et qu'une telle connaissance lui paraît difficilement conciliable avec la liberté divine. Le fait est qu'il ne reconnaît pas en Dieu, à l'égard de sa propre essence, la même supercompréhension qu'il lui reconnaît à l'égard des créatures.

Nous ne discuterons pas la thèse de Molina ; mais écoutons le commentaire du P. del Prado. Il constate que Molina refuse à Dieu la supercompréhension de sa propre volonté par la science moyenne : *Negat Molina Deum per scientiam mediam intueri ante determinationem suae voluntatis quam partem ipse Deus sit electurus ;* et ajoute que ses disciples ont montré moins de décision: *Ipsi Molinae discipuli videntur existimasse periculo non carere negare scientiam mediam esse in Deo respectu suae propriae voluntatis.* Il donne raison aux disciples contre le maître, dont la doctrine lui paraît faire injure à Dieu, mais conclut à la faillite de la liberté créée. Pourquoi ? parce qu'elle apparaît déterminée avant le décret divin. Ceci est du P. del Prado.

Voici maintenant le P. Garrigou-Lagrange. Il commence par revendiquer pour Dieu la supercompréhension de sa propre liberté — c'est-à-dire qu'il se place délibérement *en dehors de la théorie* défendue par Molina, — et poursuivant, conclut à la faillite de la liberté divine, parce que, *selon cette même théorie,* Dieu pourrait, de toute éternité, avant tout décret, connaître infailliblement s'il y aura ou s'il n'y aura pas de création.

La première critique fait abstraction de ce gouvernement infiniment délicat de la Providence,

qui est le fondement de la théorie de Molina et la sauvegarde de la liberté créée. La seconde fait abstraction de l'hypothèse précise formulée en cet endroit même par Molina. Donc toutes deux déforment le système de Molina, pour le mieux combattre.

Qui Bavium non odit, amet tua carmina, Maevi!

La science divine, quelle qu'elle soit, crée les ordres de Providence d'un seul jet, et les crée viables. Elle ignore le déterminisme des circonstances, pour la raison fort simple qu'il n'y a pas de circonstances en Dieu.

V. — « Nouvelle » manière de concevoir la science moyenne

C'est de mon modeste essai qu'il s'agit sous ce titre. Je suis invité à un examen de conscience théologique.

Dans quelle mesure ce titre est-il justifié? Jusqu'à quel point ai-je fait œuvre *nouvelle*, en opposant aux critiques du Révérend Père ma conception de la science moyenne? Il me serait assez difficile de le dire, et assez peu importe. Toujours est-il que, loin de viser à constituer un « néomolinisme », je me suis appliqué surtout à bien saisir la pensée de Molina, qui est le principal docteur du système, le considérant lui-même comme son commentateur le plus autorisé, lui prêtant le bénéfice d'une interprétation équitable quand sa pensée m'a paru présenter quelque obscurité ou quelque ambiguité. Je ne me suis pas contenté de le lire tout entier plus d'une fois; j'en ai lu et relu et

partiellement transcrit maint chapitre. En fin de compte, j'ai cru en obtenir une intelligence assez claire et assez cohérente pour ne me pas repentir de lui avoir fait souvent crédit. Réellement, je n'ai pas conscience d'avoir innové quant au fond; le nouvel examen que je viens de faire de quelques textes me montre l'accord avec Molina plus réel encore que je ne pensais.

Le Révérend Père m'apprend que je me suis inspiré du P. de Règnon. C'est qu'il voit plus clair que moi dans la genèse de mes pensées. Car je ne saurais pas démêler, à l'heure présente, la part d'influence qu'ont pu exercer les aimables livres du P. de Règnon sur le développement de ma conviction touchant la doctrine de Molina. J'ai sûrement donné beaucoup plus de temps aux ouvrages des PP. Schneemann et Dummermuth. — Cela ne date pas d'hier.

D'ailleurs, ils m'ont peu servi, puisque je n'aboutis, par cette voie, qu'à une totale « *ignoratio elenchi* » (1). Heureusement, on m'enseigne un moyen infaillible de bien comprendre Molina : c'est de le lire à travers le R. P. del Prado. Je m'en souviendrai.

Ma grande erreur a consisté à prendre de simples *possibles* pour des *futuribles*. Qu'est-ce donc qu'un futurible? C'est un possible qui deviendra réalité, sous de certaines conditions à poser par une volonté créée. Certainement, les actes libres de la créature, que Dieu conçoit comme réalisables, sont en eux-mêmes des possibles. Mais au regard de

(1) Garrigou-Lagrange, p. 22.

l'ordre concret de Providence où il plaît à Dieu de les insérer, ce sont des futuribles.

Tous les théologiens reconnaissent que Dieu n'est pas à court de moyens pour amener la volonté créée à prendre librement telle détermination (1). Il ne tient qu'à lui de terrasser Paul sur le chemin de Damas et de briser cette volonté rebelle. S'il n'a pas voulu trouver le chemin du cœur de Judas, c'est par un mystère de justice que nous devons adorer; nous ne songerons pas, pour autant, à limiter son pouvoir. C'est de cette doctrine commune que s'empare Molina, pour constituer l'ordre providentiel, objet de la science moyenne. Il n'ignore pas, certes, le mystère des voies divines sur nos âmes et il n'aspire pas à le supprimer ; mais il pense que, pour projeter autour de ce mystère quelque clarté, on ne saurait mieux faire que de recourir à la connaissance que Dieu a de la créature, à cette *eminentissima comprehensio* qui lui permet d'adapter exactement et infailliblement les moyens à la fin, les secours de la grâce aux virtualités de la nature. Cette considération l'amène à présenter l'ordre provi-

(1) C'est en particulier le fondement de la théorie moliniste. Si le Révérend Père y a vu précisément le contraire, ce n'est pas ma faute. Il écrit, p. 40 : « Quoi de plus décourageant que la doctrine qui prétend que Dieu est *impuissant* dans certaines circonstances à nous préserver de certaines fautes et à nous faire vouloir bien. » Molina enseigne : *Deum sua omnipotentia inflectere posse nostrum liberum arbitrium quocumque ipse voluerit, praeterquam in peccatum, id enim contradictionem implicat.* Disp. LII, p. 318, et ailleurs. La doctrine qu'on lui impute si généreusement lui est complètement étrangère, et il n'en pouvait formuler plus nettement la contradictoire.

dentiel sous un aspect tel que ni l'efficacité du gouvernement divin ni la liberté de la créature n'est sacrifiée. Avant de faire appel à la volonté divine d'exécution, il fait appel à la pensée divine pour une œuvre de distinction. Indéterminés au regard de toute science humaine, comme le dit saint Thomas, IIª IIæ, q. 171, art. 3, les futurs contingents n'en sont pas moins déterminés au regard de la science divine ouvrière, créatrice des ensembles comme des moindres détails. Déterminés *in esse futuro;* et donc tout d'abord *in esse possibili;* il ne faut rien de moins pour fournir à Dieu le plan directeur de ses décrets, par lesquels il atteindra ses fins, *suaviter et fortiter.*

Ce que la science moyenne surajoute à la science de simple intelligence, on le sait déjà. Au regard de la simple intelligence, tout flotte dans l'océan des possibles. Après le regard constructeur de la science moyenne, il y a des mondes de futuribles, en nombre infini. Entre deux, il n'y a que l'épaisseur d'un regard divin. La distinction que nous marquons doit paraître extrêmement grossière, mais il faut renoncer à parler des choses de Dieu, ou bien en parler selon la grossièreté de nos concepts humains. Reprenons, à ce point critique, la trace de Molina.

La science moyenne ne reçoit des possibles, quels qu'ils soient, aucune fixité; au contraire, elle la leur donne. Les divers mondes de futuribles conçus par Dieu sont ce qu'ils sont, et ne peuvent cesser de l'être qu'en devenant autres.

D'ailleurs, rien de plus profond ni de plus souple que l'action par laquelle Dieu évoque à

l'existence tel monde qu'il a conçu. Cette action pénètre tous les êtres, toutes leurs opérations, tous leurs choix, qui, sans elles, ne pourraient être. Mais elle ne leur ôte pas la propriété de ce qui, par essence, leur est propre: ni de leurs choix, ni de leurs opérations, ni de leur être. Un panthéisme dynamique ne répugne pas moins qu'un panthéisme ontologique. Les déterminations libres de la créature demeurent, sous l'action divine, déterminations de la créature. Le concours divin, qui en épouse exactement toutes les lignes, respecte l'autonomie, hors de laquelle il n'y pas de liberté. Mais il ne fait que se conformer au dessein préalable de la science moyenne.

Dans une page que le P. Garrigou-Lagrange s'est empressé de reproduire, j'avais indiqué (1) par quel biais, à mon sens, il ne faut pas aborder l'exposition de la science moyenne. Je l'avais fait, non pas — à Dieu ne plaise — pour restreindre en quelque chose le domaine de la science moyenne, mais par fidélité à la pensée de Molina autant que par conviction personnelle. Molina est le père du système ; même si l'on juge possible ou opportun de reconstituer le système sur des bases différentes de celles qu'il lui a données, il y a intérêt à connaître celles-ci.

Molina enseigne, après saint Thomas (2), que

(1) Ch. I, p. 42. Cf. Garrigou-Lagrange, p. 20. — Entre ce que nous avons écrit et ce que nous écrivons aujourd'hui, on voudra bien ne pas voir d'autre opposition que celle qui existe entre la page 322 de Molina et la page 318 ou 324 (édition de Paris). Nous n'avons jamais prétendu exposer simultanément tous les aspects d'une pensée aussi complexe.

(2) La pensée de saint Thomas, sous une forme pleine, se

es futurs libres, n'étant pas déterminés *ex natura ei*, ne peuvent être connus dans leurs causes, qui ne renferment pas une telle détermination. Conséquemment, il se refuse à fonder la théorie de la cience moyenne sur la considération, pour ainsi lire atomique, des causes créées, considération ue, dans l'espèce, il estime inféconde. Il la fonde xclusivement sur la considération de la Cause prenière qui, ne passant point de la puissance à 'acte, présente toutes choses à l'état déterminé : e possible comme possible, le futurible comme uturible, le réel comme réel.

Pour expliquer la détermination du futurible, près s'être détourné de la cause seconde qui ne ui apprend rien, il se tourne vers la pensée ivine, qui conçoit des mondes en nombre infini. e domaine de la science moyenne est égal à étendue de ces mondes. Qu'il plaise à Dieu d'évouer un de ces mondes à l'ordre des réalités, il réalisera par un art infaillible, qui n'est pas à ourt de moyens. Il sait comment attirer infailliblement la créature à telle œuvre bonne, par aimant de sa grâce. Il sait aussi qu'en lui conérant seulement tel secours, il ne l'empêchera

résente *In Perihermeneias*, l. 1, lect. 14, ed. Paris 1875, t. 22, 50 : « Deus est omnino extra ordinem temporis, quasi in rce aeternitatis constitutus, quae est tota simul ; cui subiacet otus temporis decursus secundum unum et simplicem intuim ; et ideo uno intuitu videt omnia quae aguntur, secundum iod est in seipso existens ; non quasi sibi futurum quantum l eius intuitum prout est in solo ordine suarum causarum, iamvis et ipsum ordinem causarum videat ; sed omnino eternaliter sic videt unumquodque eorum quae sunt in iocumque tempore... Sic igitur relinquitur quod Deus cerissime et infallibiliter cognoscat omnia quae fiunt in tempore ; tamen omnia quae in tempore eveniunt, non sunt vel fiunt necessitate, sed contingenter. » — Le texte de Molina sp. LIII, p. 322, a déjà été transcrit, ch. I, pp. 42-43.

pas de céder librement à son mauvais penchâ
Tout cela est mesuré d'avance par une inte
gence qui, à la différence des causes créées,
en acte éternellement. Placé en de telles circ
stances, avec tels secours de grâce, Judas se dé
mine librement à trahir son Maître, Pierre à
renier, Paul à se convertir. Autant de réali
qui apparurent à Dieu comme incluses dans
choix d'un tel ordre de Providence. En d'aut
circonstances, avec d'autres secours de grâ
Judas aurait repoussé la trahison, Pierre se
demeuré fidèle, Paul se fût endurci dans le n
Dieu, qui connaît distinctement la seconde se
de futuribles, l'écarte et choisit la première.

Quelque jugement que l'on porte sur la pen
de Molina, on doit du moins reconnaître c
l'*eminentissima comprehensio*, invoquée par
dans cette page, est un attribut divin souverai
ment indépendant de la créature. On doit rec
naître encore que la souveraine indépendance
gouvernement divin est affirmée hautement e
déterminisme des circonstances clairement éca

Nous n'ajouterons pas que le mystère
éliminé, car la liberté humaine renferme un
ment de mystère irréductible. A défaut d'
explication complète, qu'il n'est pas question
fournir, nous risquerons une introduction à ce c
cept de Molina, — introduction lointaine, q
pourtant, ne semble pas dénuée de toute val
suggestive.

Tout le monde admet que les hommes peuv
se former, sur les résolutions éventuelles de le

semblables, des opinions conjecturales qui atteignent souvent un réel degré de certitude morale, encore que ces résolutions demeurent en elles-mêmes parfaitement libres, et indépendantes de l'opinion qu'on peut s'en former. Pourtant, ces opinions ne procèdent que d'indices extérieurs plus ou moins probants. Or, il n'y a aucune commune mesure entre ces opinions conjecturales et la science puisée à la source même de l'Etre, science qui ne doit rien aux choses, mais qui, au contraire, est cause des choses et les mesure. Par là, on peut entrevoir comment cette science fournit sur les résolutions éventuelles de la créature des indications d'une fixité absolue. Celui qui a fait le cœur de l'homme en pénètre les fibres les plus délicates, et en devance par son regard toutes les déterminations sans les forcer.

Vous faites appel à un décret divin ; selon vous, Dieu ne peut connaître ces déterminations qu'en y poussant déterminément la créature. Ce n'est pas supprimer le mystère, mais c'est le placer dans l'homme, dans cette conciliation que nous jugeons impossible entre la détermination divine *ad unum* et la liberté humaine. Nous préférons le laisser en Dieu. Car nous trouvons dans l'essence divine un principe de connaissance dont vous ne sauriez démontrer qu'il est impuissant à fournir des indications sûres touchant le jeu de la liberté créée ; un principe qui domine toutes les options particulières et trace immédiatement chacune de leurs voies. Vous pensez qu'il y faut un décret. Comment, par ce décret, Dieu n'endosse pas la responsabilité des déterminations qu'il dicte,

même des plus criminelles, c'est ce que vous ne sauriez expliquer, et ce qui nous paraît plus impénétrable que les ombres de la science moyenne. Nous ne croyons pas nécessaire de nous voiler la face devant vos paroles ; mais nous estimons mal fondé le scandale que vous prenez des nôtres. Mystère pour mystère, nous préférons celui qui sauvegarde la sainteté de Dieu, aussi bien que la liberté de l'homme.

Assurément, il y a quelque hardiesse dans une conception qui associe, dans la pensée divine, les déterminations éventuelles de la créature à la fixité des essences intelligibles. Mais la difficulté est-elle moindre de concevoir, par exemple, comment les réalités contingentes terminent le regard de l'acte pur ? Et concevrait-on mieux une option dont le terme est déterminé par avance, une option qui ne peut plus opter ? Enfin n'y a-t-il pas quelque hardiesse aussi à définir *a priori* les virtualités de l'intelligence divine ?

Dieu connaît l'ordre de Providence qui renferme et la trahison de Judas, et la chute et le relèvement de saint Pierre et la conversion de saint Paul. Et tout considéré, il prononce : *Melius est esse quam non esse.* Ne nous faites pas dire qu'il ne concourt pas autrement au relèvement de saint Pierre ou à la conversion de saint Paul qu'à la trahison de Judas ou à la chute de saint Pierre !

Cette conception — est-il besoin de le redire — donne leur pleine valeur aux initiatives victorieuses de la grâce, dont Dieu a prévu la victoire. Mais elle demande à une indication objective d'ordre idéal, non à une motion subjective d'ordre physique, la

conciliation entre le souverain domaine de Dieu et la liberté de l'homme.

On n'a pas trouvé mieux, soit pour commenter la doctrine de saint Thomas sur la Providence (1) : *Cum Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praeexistere,... necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat. Ratio autem ordinandorum in finem proprie Providentia est...* — *In hoc est immobilis et certus divinae Providentiae ordo, quod ea quae ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo qui ipse providet, sive necessario sive contingenter* ; — soit pour projeter un peu de lumière rationnelle sur le mystère de ces *incomprehensibilia iudicia* et de ces *investigabiles viae* dont parle l'Apôtre (2).

VI. — Retour à Molina

Nous ne pouvons suivre le R. P. Garrigou-Lagrange dans la partie constructive de son opuscule, intitulée : *La solution de saint Thomas.* Il cite et commente des textes du docteur angélique, déjà souvent groupés dans les traités de théologie, et fait suivre la thèse de la réponse aux objections. Parmi ces objections, il en est dont la formule m'est empruntée *intégralement.* De celles-là, de celles-là seulement, je me reconnais responsable. Il serait infini de les examiner toutes. Mais achevons d'instruire la cause de Molina.

Mettre Molina en conflit matériel avec saint Tho-

(1) Ia, q. 22, art. 1 et 4, ad 2m.
(2) *Rom.*, xi, 33.

mas est un plaisir facile. Le Révérend Père écrit (1) :

S. Thom., *De carit.*, 1, 12 : « Operatur (in anima) Spiritus Sanctus dividens singulis proult vult, ut dicitur, I *Cor.*, XII, 11 : et ideo *quibus* Spiritus Sanctus pro suo arbitrio vult dare perseverantem divinae dilectionis motum, in his peccatum caritatem excludens esse non potest. Dico : *Non posse* ex parte virtutis motivae, quamvis *possit* ex parte vertibilitatis liberi arbitrii. » Molina dira au contraire : « In his peccatum esse non potest, propter eorum bonum consensum ab aeterno praevisum. »

Les deux formules ainsi affrontées manifestent à l'état aigu l'opposition de deux tendances : c'est à cette fin qu'on a forgé la seconde — car, sauf erreur, elle est forgée ; je n'y vois pas d'inconvénient, on peut l'accepter comme de Molina. Que signifie-t-elle ? Que le bon consentement de la créature exclut le péché. Molina ignore-t-il donc que Dieu produit le bon consentement de la créature ? Pas plus que saint Thomas n'ignore que le bon consentement de la créature exclut le péché. Mais l'un s'attache à l'exécution divine, l'autre à la teneur objective du plan divin. Les deux points de vue sont complémentaires ; il n'est pas nécessaire de les mettre en conflit.

Ainsi en jugèrent les Pères, qui se placèrent tantôt à un point de vue tantôt à l'autre, selon qu'ils voulaient mettre en lumière la responsabilité de la créature ou la toute-puissance de Dieu. Non pas seulement le Pseudojustin, suspect de pélagianisme, ou Origène, dont saint Thomas écarte le

(1) Garrigou-Lagrange, p. 35, note.

texte en l'expliquant, parce que il a fait choix de l'autre point de vue ; mais saint Jean Damascène, en qui nous entendons toute l'Eglise grecque, saint Jean Chrysostome, et des Pères nettement antipélagiens, comme saint Jérôme, saint Augustin lui-même, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Léon le Grand, pour ne nommer que ceux dont Molina reproduit les témoignages. On pourrait allonger indéfiniment cette liste ; mais à quoi bon ? N'est-il pas évident que la mise en lumière d'un dogme n'exige pas l'obscurcissement d'un autre, et que, si la vérité a deux faces, l'homme ne la connaîtra pas parfaitement sans déplacer l'objectif ?

Mais puisque l'on a cru devoir insister sur la différence d'attitude de saint Thomas et de Molina à l'égard d'un même texte d'Origène (1), on nous permettra de faire observer que les expressions de Molina ne suggèrent pas l'idée d'une opposition profonde. Il propose sa pensée en toute modestie et sincérité (2) :

In eadem sententia videntur esse caeteri doctores scholastici, quamvis, ut verum fatear, contrarium innuere videatur D. Thomas supra art. 8 in resp. ad 1^um^, dum exponit atque in contrarium sensum reducere conatur testimonium Origenis mox referendum.

Est-ce opportunisme ? Non certes. On devrait au

(1) Garrigou-Lagrange, p. 13 : « Saint Thomas voit dans le texte une objection à sa propre doctrine, Molina en fera le fondement de la sienne. » — Cf. p. 31, n. 2.

(2) *Concordia*, In q. 14, art. 13, Disp. LII, p. 325. — Cette manière de suivre saint Thomas, en avertissant quand on risque un pas tout seul, nous paraît moins grosse de conséquences que telle traduction de Bañez, rencontrée plus haut.

moins lui épargner cet affront, après l'avoir présenté comme un scandaleux contempteur de saint Thomas. C'est tout simplement qu'il n'a pas conscience d'une opposition profonde. Il a fait choix, pour des raisons particulières, d'un point de vue beaucoup plus restreint que celui où s'est placé saint Thomas, et ne recule pas devant la responsabilité d'assertions qui, d'ailleurs, ne sont pas nouvelles ; mais il sent très bien que la divergence n'est que de surface, qu'il n'y a nul intérêt à l'exaspérer, et que sa pensée subtile trouverait à s'insérer dans l'ampleur de la conception thomiste.

Au risque de m'attirer des critiques non moins pénétrantes que celles qui ont accueilli la classique comparaison des deux hommes tirant un même câble, j'emploierai ici une comparaison de même ordre. L'homme a reçu du Créateur deux yeux, dont il use concurremment pour se procurer une vision parfaite des objets. Ni l'un ni l'autre, fonctionnant seul, ne perçoit autre chose qu'une image projetée sur un plan ; mais de la superposition de ces deux images, résulte une appréciation plus juste des distances et une perception plus nette des reliefs. Ainsi dans le domaine métaphysique. Pour nous procurer, de l'activité des causes libres, une vision aussi parfaite que la comporte notre condition présente, deux yeux nous ont été donnés. L'un ouvert sur le monde réel, produit de l'activité divine. L'autre ouvert sur le monde intelligible, sous-jacent à ce monde réel. Etudiant Dieu dans son œuvre, saint Thomas fait naturellement appel au témoignage de l'œil ouvert sur la réalité, où la trace de l'activité divine est si fortement empreinte.

Néanmoins, il ne croit pas nécessaire de fermer l'autre œil, braqué sur l'arrière-plan de la pensée divine. Molina, pour des raisons particulières, s'est occupé surtout de cet arrière-plan ; il use surtout du second œil. De là, pour qui considère son œuvre, l'impression d'un certain effacement de l'activité divine, et parfois le soupçon d'une certaine ophtalmie congénitale. Des thomistes estiment troublantes les données de cet œil, ou même refusent d'y croire. Ils pensent qu'une vision juste est nécessairement unilatérale. Chez eux, c'est l'autre œil qui travaille assidûment, jusqu'à présenter parfois des symptômes de congestion.

Du moins, telle est notre impression. Que Dieu nous garde d'obliger personne à voir par nos yeux, et de dire à qui ne pense pas comme nous (1) : *An oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum* ? Mais qu'on ne nous oblige pas à nous crever l'œil gauche, sous prétexte que l'œil droit est meilleur.

Au sujet de cette comparaison, peut-être on nous redira ce que j'ai eu le plaisir de lire au moins deux fois chez le P. Garrigou-Lagrange (2) : elle rentre dans la catégorie de ces essais de conciliation qui ne sauvent rien, précisément parce que ils restent à mi-côte entre les systèmes tranchés. — A cela on peut répondre que la suggestion moliniste ne croit ni ne veut être une dégradation de la donnée thomiste. Quant à la comparaison, elle vaut ce qu'elle vaut.

On peut ouvrir un œil sans éteindre l'autre. C'est

(1) *Matt.*, xx, 15.
(2) Garrigou-Lagrange, p. 23 ; 44.

ce que nous paraît faire saint Thomas quand, après avoir exposé sa doctrine sur la *scientia approbationis*, il ne craint pas d'emprunter à saint Jean Damascène sa lumineuse distinction des deux volontés en Dieu, la volonté antécédente et la volonté conséquente ; cette dernière toujours infaillible en son exécution, la première subordonnée aux gestes de l'homme. Par là, que fait-il, sinon consacrer le principe d'où est sortie toute la théorie de la science moyenne ?

Il y a, dit saint Thomas (1), des choses que Dieu veut d'une volonté réelle, par exemple le salut de tous les hommes, et que cependant il ne veut pas d'une volonté effective. Pourquoi ? sinon parce que, entre deux, se dresse un obstacle, qui est le péché de l'homme. L'obstacle a été prévu, et tout le plan de la Rédemption concerté en conséquence. Néanmoins, pour chaque homme en particulier, la question renaît, et Dieu se trouve avoir, pour tel individu, deux volontés : l'une réelle, qui tend à son salut, l'autre effective, qui aboutit à sa damna-

(1) Saint Thomas, Ia, q. 19, art. 6 ad 1m : « Illud verbum Apostoli quod *Deus vult omnes homines salvos fieri*... (*I Tim.*, II, 4), potest tripliciter intelligi... Tertio secundum Damascenum intelligitur de voluntate antecedente, non de volunate consequente. Quae quidem distinctio non accipitur ex parte voluntatis divinae, in qua nihil est prius vel posterius, sed ex parte volitorum. Ad cuius intellectum considerandum est quod unumquodque secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet... Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari ; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae iustiniae... Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit ; licet illud quod antecedenter vult, non fiat. »

tion. Et saint Thomas souligne la difficulté, en notant que toute la distinction est du côté de l'objet multiple, non de la volonté divine, parfaitement simple. Dieu, qui doit à sa bonté d'aimer l'homme, doit à sa justice de haïr le pécheur. Ainsi, la volonté antécédente et conditionnelle de Dieu se trouve retournée, en apparence, par le fait du pécheur ; la volonté absolue et définitive casse toutes les offres de salut faites au pécheur, en considération de son impénitence.

Si jamais conception parut suggérer une passivité dans l'acte pur, c'est bien celle-là. Nous savons très bien comment rectifier cette apparence : l'ordre providentiel, où se déroule la carrière de la créature libre, est tout entier dessiné par Dieu. Mais nous le constatons, et une conception correcte de l'ordre providentiel ne doit pas l'oublier : il y a *tel* vouloir divin que Dieu, pour des fins plus hautes, laisse mettre en échec par le mauvais vouloir de la créature. Nous sommes sur la voie où devait s'engager Molina.

La même pensée dirige Molina dans le redoutable problème de la prédestination.

Le fondement de la prédestination, c'est le libre choix fait par Dieu d'un ordre de Providence, où il a préparé aux uns des grâces efficaces pour les conduire au salut, aux autres des grâces que leur mauvais vouloir rend inefficaces. Le bon consentement de l'homme n'est à aucun degré cause de la prédestination, mais il rentre dans l'objet matériel du choix divin éclairé par la science moyenne.

Que l'effet total de la prédestination soit un don gratuit de Dieu, c'est une vérité qu'on ne discute

pas entre catholiques, et sur laquelle Molina n'a pas eu un moment d'hésitation. Dès sa première édition, il prend position en ces termes (1) :

D. Thomas hoc loco refert quorundam aliorum sententiam, qui dicebant opera meritoria bonumve usum liberi arbitrii praevisum, qui post comparatam primam gratiam in adultis cernitur, esse rationem quare Deus ex aeternitate eisdem primam gratiam conferre voluerit et beatitudine donare quos in gratia ad finem usque vitae perseveraturos conspexit, atque adeo quare quosdam praedestinaverit, reliquos vero, quos sua nequitia et libertate tales futuros non esse praevidit, reprobaverit...

Sententia haec, etiam hoc modo explicata, non minus falsa est et a Scripturis sacris aliena quam quae membro praecedente impugnata est ; argumentaque quibus illa refutata est non minus hanc impugnant, ostenduntque satis esse in fide periculosam, ne aliquid amplius dixerim.

Dans sa seconde édition, il se plaint de n'avoir pas été compris par tous, et précise (2) :

Non defuere qui, propter ea quae membro praecedente dixi..., mihi tribuere voluerint me affirmare dari causam praedestinationis ex parte boni usus liberi arbitrii, non quidem necessariam, quasi bono usui liberi arbitrii praeviso Deus ita alligaverit suam voluntatem, ut universim ubicumque illum praeviderit, praedestinaverit per haec aut illa media, et ubi illum non praeviderit, universim non praedestinaverit ; sed tamen

(1) Molina, *Concordia*, In q. 23, art. 4 et 5, Disp. 1, m. 5, p. 453.

(2) Molina, *Concordia*, In q. 23, art. 4 et 5, Disp. 1, m. 12, p. 529.

causam congruentem propter quam regulariter quosdam praedeterminaverit, alios non item...

Non possum non vehementer mirari eum qui integrum nostrum opus legit, mihi eam tribuere opinionem : cum frequentissime in eo clamem efficaciterque ostendam, praedestinationem non esse propter bonum usum liberi arbitrii praevisum, ne ut conditionem quidem sine qua non, sed pro sola libera voluntate Dei, qui sua dona distribuit prout vult et quibus vult...

On ne peut assigner, de la volonté divine, aucune cause autre que le bon plaisir divin, entièrement libre de son choix. Mais cela n'empêche pas Molina de repousser une théorie qui décrirait l'objet matériel du décret de prédestination sans aucun égard au bon consentement de l'homme (1).

Nonnulli ita sententiam hanc defendunt ut duplex auxilium divinum constituant, quoddam efficax, quoddam sufficiens, verumtamen inefficax. Quod vero auxilium efficax sit aut inefficax, censent nulla ratione tribuendum esse libero arbitrio, quasi ex eo auxilium quodcumque, sive magnum sive parvum, efficax aut inefficax sit, quod, cum arbitrium pro sua libertate possit consentire et non consentire, cooperari cum illa et non cooperari, si consentiat et cooperetur, ut potest, efficiet illud efficax, si vero non consentiat neque cooperetur, ut etiam potest, reddet illud inefficax ; sed ipsi auxilio, sive Deo efficaciter aut inefficaciter per illud moventi, tribuendum esse quod liberum arbitrium consentiat aut non consentiat : ita ut, quoties Deus moverit per auxilium quod ex modo motionis divinae atque ex Deo ipso habet quod sit efficax, liberum arbitrium consentiet cooperabiturque ad salutem ;

(1) Molina, *Concordia*, In q. 23, art. 4 et 5, m. 6, p. 458.

quod si moverit per auxilium quod ab eo non habet ut sit efficax, liberum arbitrium non consentiet neque cooperabitur ad salutem...

Telle est la conception que Molina ne craint pas d'appeler *error in fide*, et qu'il ne serait pas disposé à admettre, quand même elle paraîtrait appuyée par l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas. Mais il sait bien qu'elle n'est pas appuyée par l'autorité de saint Augustin ni de saint Thomas. Je ne sais s'il est une page de la *Concordia* qui a essuyé plus d'anathèmes ; donc ne nous hâtons pas de passer outre.

Ce qui, dans cette conception, révolte le sens catholique de Molina, c'est qu'il y est fait abstraction *totale* du libre arbitre, dans l'œuvre du salut : *nulla ratione tribuendum esse libero arbitrio.* Certes, il ne lui vient pas en pensée que l'œuvre du salut soit autre chose qu'une œuvre divine ; mais il sait que cette œuvre divine s'opère moyennant le libre consentement de la créature. Si le libre consentement de la créature est mis *totalement* hors de cause, il refuse de reconnaître la doctrine qu'il a apprise de saint Augustin et de saint Thomas ; car il sait que, selon ces saints docteurs, la libre détermination de l'homme est de l'homme ; non seulement la détermination mauvaise, par laquelle l'homme se dérobe aux sollicitations de la grâce, mais la détermination bonne, par laquelle l'homme se rend à ces sollicitations. Elle est de l'homme — encore que non pas indépendamment du concours divin. Voilà pourquoi, quand on lui parle de grâce efficace, il demande

qu'on lève toute équivoque : s'agit-il d'une grâce dont Dieu procure l'efficacité en procurant le libre consentement de l'homme *sans nul égard à sa liberté*, il ne comprend plus, il proteste contre ce qui lui paraît une contradiction dans les termes, il demande que le mouvement de la grâce, par lequel Dieu procure le consentement du libre arbitre, soit dirigé par la connaissance que Dieu a de la créature libre et ne lui fasse pas violence sous le couvert de la liberté. Et quelle justification ne lui a pas apportée la condamnation des deuxième et troisième propositions de Jansénius !

Nous n'aurions garde d'imputer à aucune école catholique les conséquences qui, selon Molina, découlent d'une absence totale d'égard à ce qui constitue l'essence même de la liberté. C'est que, dans aucune école catholique, nous ne voulons voir cette absence totale d'égard à ce qui constitue l'essence même de la liberté. Mais Molina a un droit égal qu'on ne lui impute pas une absence totale d'égard à ce qui constitue l'essence même du souverain domaine divin, en d'autres termes, qu'on ne lui fasse pas dire que l'œuvre du salut dépend *uniquement* de l'homme, ce qu'il n'a jamais cessé de nier. L'injustice serait égale de part et d'autre. Nous nous en gardons.

Par ailleurs, Molina sait, autant que personne, qu'une grâce efficace est une grâce que Dieu veut et fait efficace, et non pas, en aucun sens, une grâce que l'homme fait efficace. Mis en demeure de s'expliquer sur ce point, il l'a fait dans sa seconde édition, avec toute la clarté possible, sans

décliner à droite ni à gauche (1). Nous savons qu'il n'admet aucune cause de la prédestination totale, autre que le bon plaisir divin. Mais, dans l'économie de l'ordre de Providence sur lequel tombe le décret de prédestination, il admet de multiples subordinations de moyens à la fin, d'accord avec saint Thomas. Toute la différence qu'on peut

(1) Molina, *Concordia*, In q. 23 art. 4 et 5, Disp. 1, m. 6, p. 462 : « Quando audis consensum nostrum efficacia reddere auxilia gratiae, non ita id intelligas quasi arbitrium nostrum vim aliquam aut efficacitatem tribuat auxiliis ipsis : ut enim q. 14 art. 13 disp. XL et in append. in resp. ad 3 obi. late explicatum est arbitrium et influxus noster nullam vim conferunt gratiae auxiliis, sed potius auxilia vim et propensionem arbitrio tribuunt ad consensum eliciendum, arbitrium ipsum ad id invitando, alliciendo atque adiuvando ; sed, ut ex antecedentibus hoc loco et ex dictis locis citatis et alias saepe constat, in hoc sensu id dicimus : quod, cum auxilium esse efficax nihil aliud sit quam momento et invitatione sua, quam naturae necessitate, quatenus gratia praeveniens est, habet, permovere arbitrium ad consensum seu cooperationem secum ad contritionem aut actum alium, ad quem praeveniens gratia invitet, permovere autem arbitrium ut consentiat seu cooperetur cum gratia praeveniente ad contritionem ab innata arbitrii libertate pendeat, quae talem consensum et cooperationem elicere vult aut non vult, utique num auxilium gratiae praevenientis efficax sit, h. e. effectum illum habeat ad quem arbitrium invitat, ab ipso arbitrio libere consentiente et cooperante secum pendet tanquam a parte causae quae secum producere debet talem effectum, comparatione cuius, si producatur, dicitur auxilium efficax, si vero non producatur quia arbitrium non vult consentire et cooperari, dicitur inefficax. Quo fit ut arbitrium, prius natura motum et excitatum per auxilium gratiae praevenientis, consentire libere et cooperari cum eodem auxilio, non sit efficacitatem illi tribuere, sed adhibere conditionem sine qua tale auxilium non habebit rationem efficacis per comparationem ad talem effectum, neque item gratiae adiuvantis arbitrium ad contritionem per novum eiusdem auxilii influxum in contritionem, quo eam cum arbitrio cooperetur, eo quod desit libera cooperatio arbitrii secum ad eandem contritionem, ut disp. XL citata et in append. loco citato copiose

observer entre eux porte sur des détails d'organisation interne, résultant du développement donné par Molina au système de la science moyenne.

Il n'y a donc pas opposition, mais harmonie fondamentale entre les deux expositions que voici :

Saint Thomas, Iª, p. 23 art. 5 :

Effectum praedestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo in particulari ; et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius : posteriorem quidem prioris, secundum rationem causae finalis ; priorem vero posterioris, secundem rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae ; sicut si dicamus quod Deus praeordinavit se daturum alicui gratiam ex meritis, et quod praeordinavit se daturum alicui ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari praedestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra ; quia quidquid est in homine ordinans ipsum ad salutem, totum comprehenditur sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum,

explanatum est. Haec censui hoc loco addenda, tametsi perspicua satis in nostra doctrina essent, quoniam non defuerunt qui, ut auxilia gratiae ex se efficacia tuerentur, doctrinam nostram hoc loco in sinistrum sensum trahere conati sint, quasi nos docuerimus arbitrium conferre efficaciam seu vim auxilio gratiae, et quasi sit aliqua supernaturalis efficientia son efficacia, quae non sit ab auxilio gratiae : tota namque supernaturalis efficientia, qua contritio producitur, est ab auxilio gratiae, et totaliter tanquam a radice et causa quod ille actus supernaturalis sit. Licet enim arbitrium ad eundem cooperatur, cooperatur tamen per vim suam naturalem, a qua non habet actus ille quod supernaturalis sit, sed solum a cooperatione auxilii gratiae, quamvis, quod actus ille liber sit, non ab auxilio gratiae, sed a solo arbitrio proveniat. »

secundum illud *Thren. ult., Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Habet tamen hoc modo praedestinatio ex parte effectus pro ratione divinam voluntatem, ad quam totus effectus praedestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

Molina, *Concordia,* In q. 23 art. 4 et 5, m. 13, p. 540 :

Quod... Deus eum ordinem rerum, circumstantiarum et auxiliorum, quo quidam solum in particulari fuerunt re ipsa praedestinati, reliqui vero minime, potius elegerit quam quemcumque alium ex infinitis in quibus praevidebat rem longe aliter eventuram, atque adeo quod eligendo eum ordinem voluerit his in particulari... conferre ea auxilia ex parte sua maiora aut minora, quibus praevidebat eos beandos, reliquis vero... voluerit ea tantum auxilia donare cum quibus licet potuissent vitam aeternam consequi, et multi eorum longe facilius quam multi praedestinati, providebat tamen vel ipsorum vel primi parentis libertate futurum esse ut viam in culpa lethali terminarent essentque de numero reproborum : nulla profecto fuit, tam ex parte eorum qui praedestinati quam eorum qui non praedestinati fuerunt, causa aut ratio, quae eos ita discreverit ac impares fecerit, sed id totum in liberam Dei voluntatem referendum est, qui providens omnibus sufficienter et aliquibus ex reprobis abundantius quam plerisque praedestinatorum, eligere voluit potius talem ordinem quam alium, suaque dona eo potius modo quam alio voluit distribuere.

La doctrine de saint Thomas, conçue tout entière du point de vue de la réalité, est inébranblable en sa masse. On juge bon de s'y enfermer comme

dans une forteresse. Soit. Mais sans détriment aucun de sa solidité, Molina y perce une fenêtre sur le monde idéal. La bâtisse ne croulera pas pour autant ; et les habitants en recevront quelque bien.

La clarté qui pénètre par cette ouverture est une lumière antérieure à toute création. Elle consiste en ceci : Dieu peut construire des ordres de Providence, à l'infini ; mais un ordre de Providence, qui est tel sous le regard de Dieu, ne saurait être autre, car il ne serait plus tel. Voilà l'appui de la science moyenne et son fond le plus subversif. Voilà contre quoi certaine école s'escrime depuis trois siècles. On ne saurait trop déplorer des conflits comme celui où nous nous voyons engagés ; mais enfin, il n'est pas mauvais que ces choses soient dites, et qu'on voie quelle sorte de déterminisme est inhérent à la science moyenne.

Le nom de déterminisme providentiel, suggéré par ces textes de Molina et par beaucoup d'autres, peut convenir à son système et ne saurait donner d'ombrage à aucun moliniste, car il traduit une doctrine commune. Dieu gouverne ce monde qu'il a créé ; il n'est pas à la remorque de la créature, et rien n'arrive ici-bas que par son ordre ou par sa permission. Pour être soit voulu, soit permis par Dieu, l'acte de la créature n'en est pas moins libre. Sous la motion divine, la créature possède la *simultas potentiae*, en quoi consiste la liberté, encore qu'elle ne possède pas la *potentia simultatis*, qui implique contradiction. C'est la doctrine enseignée par saint Thomas (1) : *Si Deus movet voluntatem*

(1) Saint Thomas, Ia IIae, q. 10, art. 4 ad um.

ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur ; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur. L'antinomie renfermée dans cette doctrine nous paraît insoluble par la voie des prédéterminations physiques ; c'est pourquoi nous recourons à la science moyenne. Nous disons volontiers avec Bañez que nos actes libres sont tels parce que Dieu les fait tels ; mais nous ajoutons qu'il les fait tels parce qu'il sait les faire tels — en vertu de son *eminens comprehensio.*

Ne nous lassons pas de le répéter, puisque c'est à cela qu'on en veut surtout : la souveraine efficacité de la grâce divine ne périclite pas le moins du monde dans le système moliniste ; elle y est seulement expliquée, d'une façon quelque peu nouvelle, mais que nous croyons être dans la ligne de saint Augustin et de saint Thomas, aussi bien que du Concile de Trente.

La doctrine de saint Thomas a illuminé l'avenir, et en particulier éclairé les délibérations du Concile de Trente. En retour, les décrets du Concile de Trente projettent une lumière appréciable sur les textes de saint Thomas. Il est permis de croire que, si saint Thomas revenait parmi nous pour se commenter lui-même, l'inspiration du Concile de Trente serait plus marquée dans son commentaire que dans certains commentaires modernes.

Au début de cette controverse, j'avais cru pouvoir poser, comme large expression de la tradition catholique, vue d'ensemble, l'équation :

saint Paul = saint Augustin = saint Thomas.

Le P. Garrigou-Lagrange ramène cette équation comme conclusion de son propre travail. Or, saint Augustin, traitant de la grâce efficace, dans un ouvrage qu'il ne cessa jamais de présenter comme l'expression d'une pensée définitive, s'exprime ainsi (1) : *Falsum est igitur si quis dicet : Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis : quia nullius Deus frustra miseretur ; cuius autem miseretur, sic eum vocat* QUOMODO SCIT EI CONGRUERE UT VOCANTEM NON RESPUAT. Le programme renfermé dans ces derniers mots n'est pas bannésien. Je ne puis me défendre d'y trouver un principe authentiquement thomiste, et la consécration de la pensée qui a guidé Molina.

(1) Saint Augustin, *Ad Simplicianum*, I, q. II, 13, *P. L.*, XL, 119. Cet ouvrage est de l'année 396 ou 397. Trente-deux ans après, saint Augustin écrit encore, *De praedestinatione sanctorum*, 4, 8 : « Videtis certe quid tunc de fide atque operibus sentiebam, quamvis de commendanda gratia Dei laborarem : in qua sententia istos fratres nostros esse nunc video ; quia non, sicut legere libros meos, ita etiam in eis curaverunt proficere mecum. Nam si curassent, invenissent istam quaestionem secundum veritatem divinarum Scripturarum solutam in primo libro duorum quos ad beatae memoriae Simplicianum scripsi episcopum Mediolanensis Ecclesiae, sancti Ambrosii successorem, in ipso exordio episcopatus mei. »

III

PRÉDÉTERMINISME PHYSIQUE [1]

(1) *Recherches de Science religieuse*, 1925.

PRÉDÉTERMINISME PHYSIQUE

Le Révérend P. Garrigou-Lagrange m'a fait l'honneur de consacrer un article de la *Revue Thomiste* (1) à une note sur la prédétermination physique, parue dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, article *Providence*. Je ne pouvais qu'en être touché. Mais en le remerciant de la peine qu'il a prise, il fallait bien avouer une certaine déception. Non pas précisément à cause du ton, que je ne juge pas, mais parce que le développement dénature gravement mes intentions et est loin de rencontrer toujours ma pensée.

Sur le premier point — mes intentions, — j'ai fait appel avec confiance à l'équité de la *Revue Thomiste*. Cette confiance n'a pas été trompée (2) ; j'en exprime mes remerciements à la direction de la *Revue Thomiste*. Sur le second point, — ma pensée —, je m'expliquerai tout à l'heure, après un bref retour sur la réponse qui vient de m'être faite par le Père Garrigou-Lagrange.

Voici d'abord pour mes intentions.

Le Père écrit, en commençant : « L'article... a pour but de ruiner définitivement la doctrine des thomistes sur la prédétermination physique. » L'af-

(1) *Revue Thomiste*, 1924, pp. 494-518.
(2) *Revue Thomiste*, 1924, pp. 615-617.

firmation est appuyée par vingt lignes de citations découpées dans mon texte, comme pour produire un effet particulièrement odieux.

J'ai cru devoir opposer à cette affirmation un démenti énergique.

En effet, si l'on jugeait à propos d'éclairer le lecteur sur mes intentions, il était bien facile d'en emprunter l'expression à mon texte même, où je l'avais consignée par deux fois, dans les termes les plus clairs, en commençant et en finissant.

J'écrivais notamment, col. 441 :

« Les théologiens qui croient pouvoir faire entrer le dogme de la Providence dans le moule d'un prédéterminisme physique assument par là-même l'obligation de justifier la Providence sur ce terrain. C'est un soin qu'il leur faut laisser. Les autres, désintéressés d'un tel système, ont, en un sens, une tâche plus facile. En revanche, ils doivent justifier leur option. En présence d'efforts persistants pour solidariser les prédéterminations bannésiennes avec la pensée de saint Thomas, et par là-même avec la doctrine catholique, ceux qui ne croient pas à une telle solidarité ne peuvent se soustraire à l'obligation de dire pourquoi ils la repoussent.

« Peut-être il convient d'ajouter ceci. Cette tâche ne rentrait pas dans le cadre primitif de notre Dictionnaire. L'esprit dans lequel fut traité l'article *Liberté*, après l'article *Déterminisme*, témoigne de l'attitude que nous avions souhaité conserver jusqu'au bout : attitude non, certes, de scepticisme ni de désintéressement en matière de doctrine, mais d'abstention respectueuse dans les questions

librement débattues entre écoles catholiques. Nous espérions pouvoir nous abstenir d'apologie contentieuse. L'expérience semble avoir démontré que cette hauteur de détachement n'allait pas sans une part de chimère. S'il a fallu s'en départir, on croira bien que ce n'est pas pour le plaisir de la discussion. »

Ces lignes du *Dictionnaire Apologétique* étaient restées non avenues. Elles restent parallèlement non avenues après leur reproduction par la *Revue Thomiste*. Poussant la ligne de son raisonnement, le Père Garrigou-Lagrange persiste à interpréter mon intention contre moi-même (1) :

« Une étude qui aboutit à de telles conclusions a évidemment pour but de ruiner définitivement la doctrine des thomistes sur la prédétermination physique. »

J'ai le regret de dire que cette nouvelle assertion porte complètement à faux. Car elle procède uniquement d'une conception *a priori*, qui n'a ici nulle application.

Je n'ai pas eu l'outrecuidance d'imaginer que je ruinerais cette doctrine, ni l'imprudence de m'y essayer. Il y a des convictions qui résistent à de plus redoutables assauts. J'ajoute que je n'en ai pas eu le désir. Je souhaite, et de très bon cœur, que cette doctrine vive, et qu'elle prospère, ne fût-ce que pour rendre sages ceux qui ne croient pas devoir y souscrire ; car parfois, le choc des idées assagit. La vérité venue du ciel se réfracte pour nous en de multiples rayons. Une intelligence

(1) *Revue Thomiste*, p. 615.

entièrement solitaire inclinerait naturellement à croire qu'elle concentre tous les rayons. Et ce serait bien malheureux.

Donc, je me réjouis volontiers, avec le Père Garrigou-Lagrange, de ce que beaucoup de lecteurs de la *Revue Thomiste* se sont montrés satisfaits des pages qu'il m'a opposées. Il n'en pouvait être autrement. Mais j'espère que les mêmes lecteurs voudront bien chercher dans mon texte, et non ailleurs, l'expression authentique de mes intentions.

Venons donc à la discussion des idées exposées dans le *Dictionnaire Apologétique*. Le Père Garrigou-Lagrange me permettra de citer largement son texte, en le faisant suivre de mes propres réflexions.

Nous suivrons notre éminent contradicteur, d'abord sur le terrain des prédéterminations bannésiennes, puis sur le terrain du molinisme. En finissant, nous serons ramenés à la question du sens composé et divisé.

I. — Prédéterminations physiques

P. Garrigou-Lagrange, p. 499 :

On nous donne, col. 451, une page de textes où saint Thomas ne parle pas de (prédétermination physique des actes libres), mais où il montre : 1° que, à la différence de l'appétit sensitif, la volonté humaine n'est pas, *par sa nature même*, déterminée *ad unum* (nous le savions, bien sûr !) et 2° que, lorsque Dieu la meut, il ne la nécessite pas, c'est-à-dire qu'il ne détruit pas la liberté : ce qui est évidemment accordé par tous les thomistes !! — Le P. d'Alès, en rapportant ces textes, oublie de faire attention aux mots les plus

importants de chacun d'eux ; nous allons souligner ces mots, et l'on verra que ces textes n'excluent nullement la prédétermination *non nécessitante*, que nous admettons.

Saint Thomas dit, Ia IIae, q. 10 a. 4 : « Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet quod *non ex necessitate* ad unum determinet, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur. » *De Potentia*, q. III a. 7, ad 13 : « Voluntas dicitur habere dominium sui actus ; non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam *de necessitate* ad unum determinet sicut determinat naturam ; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis. » Si c'est là tout ce que le molinisme trouve en sa faveur chez saint Thomas, ce n'est vraiment pas très fort.

Effectivement, ce n'est pas très fort, si on raisonne comme nous sommes supposé raisonner. Mais l'argument réfuté par le P. Garrigou-Lagrange n'est pas celui qu'on trouve dans le *Dictionnaire*.

Voici cet argument. Il résulte d'un très grand nombre de textes que, selon la pensée de saint Thomas et sa langue très précise, l'idée de *determinatio ad unum* est indissolublement liée à l'idée de nécessité (cf. col. 453, 461). J'ai donc si peu oublié de faire attention aux mots soulignés par le P. Garrigou-Lagrange, que j'ai fondé SUR EUX toute mon argumentation, qui, sans eux, n'aurait absolument aucun sens. Je répète. Si saint Thomas avait eu l'idée d'une prédétermination physique non nécessitante, il lui serait échappé quelquefois, en parlant de la motion divine dans la créature libre, de

dire que Dieu la prédétermine *ad unum* sans la nécessiter. Non seulement il ne le dit jamais, mais il s'applique toujours à exclure cette idée, comme impliquant contradiction. Cela ressort des nombreux textes que je cite, et dont Bañez prend inconsciemment le contrepied. Tel est l'argument, à côté duquel le P. Garrigou-Lagrange a passé, une fois de plus, sans le voir.

Evidemment, si l'on commence par poser en fait : 1° que saint Thomas enseigne la prédétermination physique ; 2° que la prédétermination physique est génératrice de liberté, on n'aura point de peine à retrouver en saint Thomas ce qu'on y aura mis, à savoir l'idée d'un prédétermination physique *ad unum*, exempte de nécessité. Et il arrivera ceci de paradoxal, que les textes très nombreux où il a pris soin d'exclure *toute sorte* de détermination *ad unum*, *comme* nécessitante, paraîtront exclure seulement *cette sorte* de détermination *ad unum, qui serait* nécessitante. Mais ne sera-ce point le cas de dire que ce n'est pas très fort?

J'hésite à relever, dans les soulignements du P. Garrigou-Lagrange, un détail qui pourtant est suggestif ; mais il nous fournira l'occasion de préciser un point d'exégèse thomiste. Est-ce par l'effet d'une habitude d'esprit, ou par un simple entraînement de plume, que, dans le texte reproduit ci-dessus, I^{a} II^{ae} q. 10 a. 4, le Père souligne les mots *non ex necessitate*, comme si la négation faisait corps avec les deux mots suivants? Si le soulignement est intentionnel, il fait dire à saint Thocas que *Deus sic movet voluntatem quod ad unum*

determinet ; mais *non ex necessitate*. A ce compte, nous aurions ici réellement l'affirmation de la prédétermination physique non nécessitante, chose, comme je l'ai dit, introuvable en saint Thomas. Mais certainement le sens est autre ; la négation fait corps avec *toute* la proposition, et ce que saint Thomas nie, c'est que *Deus voluntatem ad unum determinet* ; détermination qui — d'après tous les présupposés de la doctrine — n'irait point sans nécessité. Je n'en veux pour preuve que le texte *De Pot.*, q. III, reproduit aussitôt après par le P. Garrigou-Lagrange, et où le soulignement ne s'est pas étendu à la négation, d'autant qu'elle occupe une autre place : *Causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet*. Ici, la négation de la détermination *ad unum* — détermination qui n'irait point sans nécessité — est évidente. Evidente aussi l'identité du sens dans les deux passages, où il n'est pas question de distinguer deux sortes de détermination *ad unum*, l'une nécessitante, l'autre non nécessitante, mais d'exclure toute idée de détermination *ad unum*, comme impliquant, de soi, nécessité. Je crois très sincèrement que le Père le voit ainsi que moi, et que sa plume seule est responsable du soulignement extensif qui, dans le premier passage, altérerait grammaticalement le texte de saint Thomas.

Mais j'aurais voulu apprendre de lui comment il précise, conformément à la langue de saint Thomas, la relation entre *motio* et *determinatio*. Cette précision, je l'avais recherchée, surtout col. 462, et ne demande qu'à m'instruire encore.

Que ces mots *motio*, *determinatio*, répondent à

des idées distinctes, cela est évident, d'après leurs caractères respectifs. Car *motio* est parfaitement compatible avec la liberté, au lieu que *determinatio* ne l'est pas, et implique nécessité. Ce fait, vérifié sur un grand nombre d'exemples, vérifiable sur un plus grand nombre d'autres, est de sérieuse conséquence. Pour l'avoir négligé, les thomistes du XVII^e^ siècle ont abouti, dans ce domaine, à une confusion extrême. J'ai cru devoir la signaler, et noter comme corollaire que la formule « déterminer la créature libre à se déterminer » est antithomiste au premier chef.

Sur ce point, le P. Garrigou-Lagrange n'a rien trouvé à m'opposer. A moins que ce ne soit le texte du *Contra Gentes*, III, 90, cité en note, col. 512. Pour expliquer le mot *praedeterminatio*, rencontré dans une traduction de saint Jean Damascène, saint Thomas fait observer que la *praedeterminatio* de la créature libre doit être écartée, en tant qu'elle implique influence nécessitante : *Quod ea quae sunt in nobis Deus praenoscit, sed non praedeterminat, exponenda sunt ut intelligantur ea quae sunt in nobis divinae Providentiae determinationi non esse subiecta, quasi ab ea necessitatem accipientia.* Verrons-nous là, avec le P. Garrigou-Lagrange, un laissez-passer donné par saint Thomas à l'expression *determinatio*, appliquée à la motion divine dans la créature libre, *sous la seule condition* que cette motion ne soit pas nécessitante ? Je ne le crois pas ; saint Thomas ne s'est point départi, en cette unique occasion, de ses constantes habitudes de langage ; une bonne exégèse doit avoir égard à ces habitudes constantes

pour lever les doutes qui se présenteraient dans des cas particuliers. Une chose est sûre : avec saint Jean Damascène, saint Thomas écarte le mot *praedeterminat* en un certain sens, et admet le mot *praenoscit*. Il me semble qu'il motive cette exclusion par le sens de nécessité, habituellement inhérent au mot *determinatio*. Ainsi en est-il dans tous les cas où il parle de motion divine infaillible : l'infaillibilité procède *ex intrinseco ordinationis divinae*, non pas *ex intrinseco motionis divinae terminative spectatae*.

En somme, saint Thomas a employé ces mots, des centaines et des milliers de fois ; *pas une fois* pour un influx physique exercé du dehors dans un acte libre. Cette innovation, due à quelques-uns de ses disciples, a introduit un trouble profond dans les habitudes du langage métaphysique ; comment n'aurait-elle introduit aucun trouble dans la doctrine ? La difficulté demeure.

P. 502 :

Pour éviter de voir l'affirmation de l'*efficacité intrinsèque de la grâce*, dans les paroles de saint Paul invoquées par les thomistes, on dira qu'il y a là « une innocente métonymie... qui est parfaitement à sa place dans le langage concret et imagé qui est celui de saint Paul » (col. 466). Quelle métonymie y a-t-il dans ces paroles que nul ne saurait appauvrir : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere* (*Phil.* II, 13). *Quis enim te discernit ? Quid habes quod non accepisti ?* (*I Cor.*, IV, 7).

Evidemment, il n'y a dans ces paroles — qu'il n'est pas question d'appauvrir, — pas ombre de métonymie. Aussi bien ne suis-je, à aucun degré,

responsable d'une telle invention. Ces paroles de l'Apôtre ne sont ni citées dans le contexte (col. 466), ni amenées par le mouvement de la pensée. Je n'y vois pas plus de métonymie que de grâce efficace *ab intrinseco*. Mais il est tel autre texte de saint Paul, qui peut assez naturellement suggérer l'idée d'une grâce efficace *ab intrinseco* ; par exemple celui-ci, I *Cor.*, XV, 10 : *Gratia autem Dei sum id quod sum, et gratia eius in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi ; non ego autem, sed gratia Dei mecum.* Ici, la grâce de Dieu est non seulement nommée, mais en quelque sorte personnifiée et montrée à l'œuvre, au lieu de l'Agent divin ; ceci me paraît s'expliquer très naturellement par une métonymie ; — laquelle certainement n'appauvrit rien.

Vous voyez la grâce efficace *ab intrinseco* encore ailleurs, où il ne saurait être question de métonymie. Cela vous regarde. Mais la discussion se trouve portée sur un terrain où je n'ai pas mis le pied. Revenons au fait. Si vous vous proposez de convaincre, il ne faut pas commencer par poser dans la majeure cela même qui est en question, puis demander à l'interlocuteur de souscrire à l'argument. Je dois relever, au sujet de saint Paul, la même pétition de principe qu'au sujet de saint Thomas.

P. 503 :

Le meilleur de l'acte salutaire, ce par quoi l'homme *se détermine à suivre* l'appel divin, au lieu d'y résister, *serait ainsi exclusivement nôtre ;* on enlève à Dieu ce qu'il y a de plus grand dans l'œuvre du salut, et l'on croit pouvoir ajouter : « C'est sans préjudice du gou-

vernement divin ». Se repose qui pourra dans une pareille conception.

J'ai dit au contraire, col. 456, 457 :

« Le caractère inaliénable d'une détermination libre est d'être absolument première dans son ordre. Cet ordre est l'*ordre des essences, où la détermination libre ne procède que de l'exemplarisme divin...*

« Caractère que doit posséder l'acte libre : d'être *essentiellement* un don que la créature se fait à elle-même, et d'être *réellement* un don du Créateur.

« Don que la créature se fait à elle-même, selon le dessein idéal de la détermination.

« Don de la Cause première, *par la pleine réalité de la détermination.*

« De ce point de vue, bien des choses s'éclairent ; notamment la relation de la grâce efficace à la grâce purement suffisante.

« De l'une à l'autre, la différence actuelle est constituée *par le don divin...* »

Donc il n'a jamais été question de dérober à Dieu le meilleur de l'acte salutaire, mais d'expliquer, selon la mesure de nos esprits, comment le meilleur de l'acte salutaire procède de notre libre initiative. Je n'imagine pas de solution plus plausible que celle de saint Thomas, I^{a}, q. 83, a. 1, ad 4^{um} : *Dicitur non esse in homine via eius quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit nolit ; electiones autem ipsae sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.* Voilà qui semble fort clair. L'exécution du choix humain demeure toujours soumise au bon plaisir

de Dieu : *homo impediri potest.* Mais le choix humain lui-même suppose le concours du bon plaisir divin : *electiones ipsae sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.* Donc, en somme, le choix humain demeure suspendu au bon plaisir divin, qui donne l'*exequatur* à tel ordre de Providence, et l'être à tout ce qu'il renferme. Cet ordre de Providence, avec tout ce qu'il renferme, procède donc du bon plaisir divin.

P. 503 :

Pour se tranquilliser, on ajoute : « Cette *détermination* est faite précisément de *déficience*, elle consiste à écarter une partie de l'être proposé au choix de la volonté ». (Col. 456.) « Le mot *détermination*, essentiellement limitatif, ne signifie aucun apport d'énergie nouvelle, mais seulement l'*adhésion privilégiée* de l'âme à telle motion salutaire de grâce ou à tel entraînement de nature ». (Col. 462.)

« Seulement l'adhésion »? Ce seulement est une merveille... Mais à qui pense-t-on faire admettre pareille doctrine ?...

Je m'en défierais davantage, si je l'avais inventée. Ce qui me rassure, c'est de la retrouver, en termes équivalents, chez le bienheureux Robert Bellarmin, qui fut, au temps de la controverse protestante, la grande lumière de l'Eglise. Il a bien soin d'ailleurs de la faire remonter à la source où il l'a puisée, je veux dire à saint Thomas (1).

(1) Bellarmin, *De Gratia et Libero arbitrio*, IV, XVI ; ed. Coloniae Agrippinae, 1619, t. IV, 660-661 : « Iste modus, seu conditio in voluntate, secundum quam recipitur in ea motus Dei, nihil aliud est nisi negativa quaedam determinatio praecedens tum influxum Dei tum actum elicitum voluntatis : nimi-

J'ignorais cette page de Bellarmin, quand j'essayais de mettre un peu d'ordre dans mes concepts. Mais la rencontre m'est précieuse.

Cette doctrine est fort digne d'être proposée à tous ceux qui ont lu au livre des Psaumes (LXXII, 28) : *Mihi autem adhaerere Deo bonum est ;* et au livre des Proverbes (XXIII, 26) : *Praebe, fili mi, cor tuum mihi.* Ceux-là savent qu'il n'appartient qu'à Dieu de s'attacher le cœur de l'homme, mais que l'homme peut se refuser à l'attirance divine. A tous ceux encore, qui ont appris du Concile de Trente

rum, quod voluntas sinat se moveri ab obiecto per rationem sibi proposito vel non sinat. Haec enim determinatio dicitur negativa, quia non consistit in actu positivo, sed in negatione actus, cum tamen voluntas non minus sit libera ut agat quam ut non agat.

« Explicat id sanctus Thomas in q. 1 De Malo, art. 3, ubi dicit, non uti regula rationis praeintelligi in voluntate ante inordinatam electionem ; huius autem quod est non uti regula rationis, non oportere quaerere causam nisi voluntatis libertatem, quia vid. in eius potestate est ut sinat se moveri a ratione vel non sinat. Et rursus in q. 3 De Malo, art. 2, idem sanctus Thomas dicit requiri in homine dispositionem quandam ad recipiendum influxum Dei, et iuxta eam dispositionem producit bonum vel malum actum. Non potest autem praerequiri ante influxum Dei ulla dispositio positiva, cum nihil positivum sine Deo fieri possit. Sola igitur praerequiritur dispositivo negativa.

« Atque hinc fit ut voluntas sit vere libera et se ipsa determinet, tametsi Deus illam moveat et applicet ad opus, quoniam ipsa Dei motio in eius potestate est, sive (ut loquitur Caietanus in 1 q. 19 art. 8) Dei motione voluntas nostra libere utitur. Nam, si se moveri sinat ab obiecto proposito, Deus eam applicat et movet ad actum eliciendum ; si non sinat, Deus eam non applicat neque movet. Et ideo sanctus Thomas, in 1.2 q. 10 art. 4 ad 3[m] concludit, posita Dei motione impossibile esse ut voluntas non moveatur ; absolute autem non esse impossibile. Quia vid. potest voluntas non se disponere per negativam determinationem ad motionem Dei recipiendam. »

que, ou la grâce efficace, l'action de l'homme n'est pas rien ; sess. VI, c. 5 : *Tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit.*

Si le Père Garrigou-Lagrange connaît un terme plus raffiné pour désigner le bien dont le pécheur se prive par sa faute, qu'il le dise ; je suis prêt à l'employer. D'ici là, je m'en tiendrai, avec saint Thomas, au langage de l'Ecriture et des Pères. Hors de là, je ne saurais « me tranquilliser ». Car, en enseignant que Dieu meut l'homme par sa grâce, ni l'Ecriture, ni les Pères, ni saint Thomas n'ont jamais enseigné que Dieu « détermine l'homme à se déterminer sous la grâce » ; en particulier, saint Thomas l'a nié toujours.

P. 503 :

> Mais alors, par sa prescience et sa notion, Dieu n'est pas plus cause de la *détermination au bien* que de la détermination au mal, et comment peut-il être encore appelé l'Auteur du salut ? C'est le renversement des principes les plus certains.

On ne saurait intervertir plus ingénieusement les rôles. Comme je l'ai indiqué, col. 467, c'est au contraire le principe de l'universelle prédétermination physique qui, par son aptitude à absorber dans la prémotion physique la détermination à l'acte peccamineux au même titre que la détermination à l'acte salutaire, mènerait tout droit à

rendre Dieu responsable du péché de Judas, au même titre que de la conversion de saint Paul.

Cet inconvénient n'existe pas si, distinguant avec saint Thomas motion et détermination, on reconnaît Dieu pour l'auteur exclusif de la motion salutaire, et l'homme pour l'auteur responsable de sa propre détermination. C'est la doctrine qu'on peut lire Iª IIᵃᵉ q. 9 a. 6 ad 3ᵐ, et à beaucoup d'autres pages.

Une comparaison illustrera cette vérité.

Un aéronaute peut s'abandonner simplement au souffle de l'air ; à cela, suffit cet impondérable qu'est le consentement de sa volonté. Il peut encore utiliser un moteur pour biaiser avec le vent. Il peut enfin se précipiter, avec ou sans parachute. Trois attitudes fort différentes. Il ne laissera pas d'obéir aux lois de la pesanteur ; mais il subira ou se donnera des impulsions diverses.

Appliquez ceci au domaine spirituel. La grâce est libre comme l'air ; l'homme n'a point à la capter, mais à se laisser faire par elle. Mais il peut biaiser plus ou moins avec la grâce. Il peut enfin la rejeter totalement, jusqu'au désespoir et jusqu'au suicide inclus. Ce sont trois manières de se déterminer. Il n'échappera point, pour autant, au souverain domaine de Dieu, mais il se sera déterminé très diversement dans ce domaine. *Ante hominem vita et mors.* Je ne puis souscrire à une doctrine qui ramènerait des déterminations si différentes à un type uniforme. Si une doctrine commet cette faute, c'est moins que tout autre, celle qui appuie tout sur le primat de la science divine. Et le fait qu'on lui adresse des reproches aussi contradic-

toires prouve qu'on n'a rien de sérieux à lui objecter.

Il va sans dire que toute comparaison cloche. Celle-ci rend assez mal les intentions très particulières de la grâce, et ses impulsions distinctes. Mais c'est le Seigneur lui-même qui compare la liberté de la grâce à celle de l'air.

P. 504 :

Que resterait-il donc du principe de saint Thomas, sur lequel repose tout le traité de la grâce, Iª q. 20 a. 2 : *Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus* (dum voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto) ; — *Ibid.*, a. 2 : *Non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri.* — *Ibid.*, a. 3 : *Ex hoc sunt aliqua meliora quod Deus eis maius bonum vult.* Ce qui, dans ce qu'elle a de plus intime, distingue la bonne détermination libre de la mauvaise, n'est-il donc pas un *bien*, et *un bien des plus précieux* dans l'ordre créé, dans l'œuvre du salut ? Saint Thomas dit, *ibid.*, a. 4 a. 4 : ILLI SUNT MELIORES ET MAGIS DILECTI, QUI PLUS HABENT DE GRATIA.

Ce principe de saint Thomas est maintenu intégralement, sans ombre de diminution ni d'atténuation, dans un système où l'on n'oublie pas que tout don excellent vient de Dieu. Il demeure intégralement vrai, selon ce système, que le bien de la volonté humaine est d'adhérer à Dieu, et que Dieu l'y fait adhérer. Tout cela est expliqué longuement dans le *Dictionnaire Apologétique.*

Quant au sens plénier de ces textes, il s'applique, non aux secours de la grâce actuelle, qu'on peut, hélas ! décliner, mais aux dons permanents de la

grâce sanctifiante. Ceux-là sont meilleurs et plus chers à Dieu (*meliores et magis dilecti*) en qui réside une grâce plus abondante (*qui plus habent de gratia*).

Par ailleurs, il demeure vrai que beaucoup d'âmes, comblées par Dieu de secours extérieurs et intérieurs, placées dans un milieu excellent, poursuivies par les reproches de leur conscience, ferment l'oreille et se damnent par leur faute. Le Seigneur ne les excuse pas plus que saint Paul n'excuse les Gentils (*Mat.*, XI, 21; cf. *Rom.*, I, 20). Les grâces abondantes dont elles furent prévenues sont restées inopérantes pour la conversion ou pour la persévérance. Pourtant, c'étaient de vraies grâces, de vraies touches divines dans l'âme. On peut en recevoir beaucoup et ne plaire nullement à Dieu. Il faut encore rappeler la censure de la deuxième proposition de Jansénius : *Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur* (*damnata ut haeretica*).

Ce fait, de la grâce réellement ordonnée au salut et réellement frustrée, demeure inexplicable si l'on ne fait intervenir dans la préparation de l'âme et la distribution des dons divins un discernement éclairé, autrement dit le primat de la science. Et certainement vous le faites. Pourquoi craindre de le dire? Il ne faut pas avoir peur des mots.

Il y a entre nous un trait de métaphysique, selon vous thomiste et génial, selon nous ni l'un ni l'autre. Il n'y a que cela. Si vous pensez qu'il y va de tout le christianisme, cela m'inquiète, mais non pour la sûreté de mes vues.

Je m'arrête comme saint Paul devant le mystère,

mais je tiens à le mettre où il l'a mis, *Rom.*, XI, 24. Les jugements de Dieu ressortissent à la sagesse et à la science, avant même de ressortir à la justice.

P. 505 :

C'est un principe aristotélicien que *les effets universels se rattachent aux causes universelles*, et les effets particuliers, en ce qu'ils ont de particulier ou de singulier, aux causes singulières... ; ainsi l'artiste est cause de l'œuvre d'art, sans être cause propre de la statue, et *le* statuaire est cause propre de *la* statue, mais non pas de *cette* statue qui a pour auteur *ce* statuaire, Polyclète. De même, *ma* détermination libre, en tant qu'elle est individuelle, *mienne*, a sa cause propre dans *ma volonté ;* mais cette même détermination libre, en tant qu'*être*, dépend du premier Etre, cause propre de l'être ; en tant qu'*une*, de l'Unité suprême ; en tant que *vraie* de la Première Vérité ; en tant que bonne, du Premier Bien ; en tant que *détermination*, de la détermination de l'Acte Pur ; en tant que *vivante*, du Premier vivant ; en tant qu'*action* du Premier agent ; en tant que volition, de la Volonté suprême ; en tant que *libre*, de la Première liberté...

Croyez-vous bonnement nous apprendre l'axiome scolastique : *Propter quod unumquodque tale, et illud magis*? et y trouvez-vous quelque chose à glaner pour votre thèse? Tout ce que vous avez cru devoir rappeler avait été dit dans le *Dictionnaire Apologétique*, et *amplius*, col. 454 *sqq*. Ni le fait universel de l'exemplarisme divin, ni le fait non moins universel de l'efficience divine n'est intéressé par le fait particulier de la détermination libre de la créature, qui présuppose l'exemplarisme divin et ne peut être réduite en acte que par l'effi-

cience divine. Ce qui n'empêche pas la créature de se déterminer elle-même sans y être prédéterminée par Dieu, mais non sans y être mue.

Le P. Garrigou-Lagrange cite, p. 508, un mystique anonyme, et p. 509, Bossuet. L'autorité de Bossuet, respectable toujours, n'est rien moins qu'indiscutable dans les matières de la grâce ; celle du mystique anonyme est inconnue. On pourrait citer beaucoup d'autres mystiques non anonymes, à commencer par saint François de Sales, dont la dévotion ne s'embarrasse pas de ce réseau.

P. 509 :

> Le P. d'Alès croit que les raisons qu'il indique s'imposent aujourd'hui « à des thomistes militants, qui s'interdisent avec beaucoup de soin le nom de prédétermination ».
>
> Nous ne nous l'interdisons pas plus que Bossuet...

Vous me permettrez de le regretter pour vous, car, ainsi que j'ai déjà eu l'occasion de le dire, vous combattez pour un mot. Pour un mot, que vous n'avez aucune chance de réconcilier avec le vocabulaire thomiste. Selon le vocabulaire thomiste, je crois l'avoir démontré une fois de plus, la détermination est à la motion ce que le point final est à la ligne ou la surface enveloppante au volume, non la ligne même ou le volume même. Elle ne possède aucune réalité distincte de la motion divine, n'étant que la frontière où expire effectivement cette réalité. Et c'est bien pourquoi le principe : *Propter quod unumquodque tale, et illud magis*, applicable à toute sorte d'entité positive, requiert ici une adaptation. Cette ombre d'être, qui

marque la rencontre entre l'initiative divine et la résistance du libre arbitre créé, a sa métaphysique à part ; la métaphysique de la motion divine ne lui convient pas, et n'engendre qu'illusion d'optique. Il faudrait, à l'exemple de saint Thomas, traiter séparément de l'une et de l'autre, et pour cela remonter un courant qui, depuis des siècles, égare nombre de bons esprits.

P. 511 :

Cardinal Zigliara : *Praedeterminatio* formaliter sumpta non pertinet ad divinam potentiam formaliter acceptam, sed tantummodo *executive* in sensu formali pertinet ad divinam voluntatem... Sc. adsunt, respectu creaturarum, intellectus divinus *concipiens*, voluntas *determinans*, potentia *exsequens*... Nihil prohibet quominus dicamus *executive* de actione seu motione divina, i. e. de divina potentia exsequente, quidquid *formaliter* dicimus de divina voluntate imperante.

J'apprécie cette exposition du cardinal Zigliara. Elle marque d'une part le primat de la science divine, qui est tout le fond de mes revendications, d'autre part la distinction formelle entre la prédétermination et l'exécution. Avec lui, on pourrait conclure.

Si je l'entends bien, il reconnaît que le nom de prédétermination, appliqué à l'exécution du décret divin, autrement dit la prédétermination physique, est pure métonymie. Il prend la peine de justifier cette métonymie, pour la vider d'un sens inacceptable. A la bonne heure !

Si la prédétermination physique est pure métonymie, la « grâce efficace *ad intrinseco* » est aussi pure métonymie. Et que demandais-je autre chose ?

Faute de ces précisions et de ces déductions, certaines expressions de la prédétermination physique m'ont paru « charger le don créé du poids de l'attribut divin ». Pour avoir dit cela, je me suis vu accuser de caricature. Je le regrette. Mais à qui la faute? Je serai trop heureux d'être démenti. Ce n'est pas moi qui imagine « une sorte de manivelle qui, dans le temps, précéderait notre élection pour la déterminer ».

Dans la perspective ouverte par ces précisions et ces déductions, la distance qui nous sépare s'atténuerait, presque jusqu'à s'évanouir, non pas sans doute à vos yeux — vous ne le voudriez pas —, mais aux miens, et je m'en réjouis sincèrement.

P. 512 :

La grâce efficace ainsi conçue produit infailliblement en nous et avec nous nos actes libres salutaires ; pourquoi un don *créé* ne pourrait-il avoir cette efficacité, alors que la vertu instrumentale, qui est dans les sacrements, produit, selon saint Thomas, la grâce sacramentelle, effet propre à Dieu ?

Il n'est pas question de contester que la vertu instrumentale des sacrements produit la grâce sacramentelle, effet propre à Dieu. Mais précisément, la considération invoquée, par son analogie réelle aussi bien que par sa disparité, permet de mettre au point la question de la grâce efficace.

Notons d'abord la disparité. Dans le sacrement, nous avons un instrument bien apparent, véhiculant la grâce divine : c'est le rite sacramentel. Il a plu à Dieu de choisir cet intermédiaire créé. L'effet

sera de Dieu et du rite sacramentel. Dans la genèse de l'acte salutaire, il en va autrement : Dieu agit immédiatement sur l'âme.

Voici maintenant l'analogie. Par le rite sacramentel, Dieu confère son don, et ce don est double. Il y a d'abord le sacrement proprement dit : *sacramentum et res*, dit saint Thomas. Tel, le caractère baptismal. Et puis, la grâce sanctifiante attachée au sacrement : *res tantum*, dit saint Thomas. L'un et l'autre effet se produit, pourvu que l'âme présente les dispositions requises. Et ces dispositions sont de deux sortes : autres pour le *sacramentum et res*, autres pour le *res tantum*.

Pour le *sacramentum et res*, la volonté du sacrement suffit. Qui veut être baptisé, reçoit effectivement le baptême, pourvu que le rite soit correctement accompli et que l'intention du ministre ne fasse pas défaut.

Pour le *res tantum*, il faut d'autres dispositions. Que l'âme ne garde point d'attache au péché, afin de pouvoir s'ouvrir à la grâce qui vient frapper à sa porte. Autrement, elle ne sera pas justifiée.

Pour un don comme pour l'autre, se vérifie l'adage : *Quidquid recipitur in aliquo, recipitur ad modum recipientis.*

Parler d'*opus operatum* est très juste, et l'Eglise nous y invite. Mais en nous y invitant, elle nous avertit de ne pas fermer les yeux sur la nécessité des dispositions qui sont une condition *sine qua non*, soit du *sacramentum et res*, soit de la *res tantum*. °Ces dispositions sont un don de Dieu. *Praeparatur voluntas a Domino*. Sans elles, pas de rite efficace.

Parlera-t-on de grâce sacramentelle efficace *ab*

intrinseco? Ce serait fort mal traduire l'*opus operatum*. Car, par *opus operatum*, on a coutume d'entendre l'efficacité inhérente au rite sacramentel, sous la seule réserve des dispositions requises. Parler de grâce sacramentelle efficace *ad intrinseco*, serait favoriser la conception de la vertu magique des sacrements, si injustement reprochée à l'Eglise catholique par la critique protestante. L'*opus operatum*, maintenu à sa vraie place, suffit à écarter ce reproche.

Revenons maintenant à la genèse de l'acte salutaire. Là encore, il est juste de dire, avec saint Augustin, que *Praeparatur voluntas a Domino*. Et sans doute, il est non moins juste de rappeler que *Quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis*. Car Dieu ne verse pas sans discernement ses dons en diverses âmes, comme le vin en diverses outres. Il a égard à leurs dispositions actuelles et aux réactions qu'avec un sûr discernement, il peut provoquer. Il peut changer la volonté comme avec la main ; encore faut-il que l'âme s'y prête. Cela n'arrive pas toujours. Pour produire une réaction salutaire, il choisira telle grâce adaptée au tempérament de l'âme et à ses passions présentes. Dans cette thérapeutique divine, la science divine entre en jeu, avec son diagnostic infaillible. Parler de grâce efficace est très bien, pourvu que l'analyse n'oublie pas de marquer en son lieu le dessein infaillible qui préside à cette efficacité. Grâce infaillible *ab intrinseco* par métonymie, j'y consens. Mais je ne connais qu'un agent infaillible *ab intrinseco*, tout court et sans métonymie, c'est Dieu même.

Passons à la question moliniste.

II. — La science moyenne

P. 497 :

La théorie de la science moyenne entraîne le déterminisme des circonstances, puisque l'examen des circonstances a permis à Dieu non seulement de conjecturer notre détermination libre, mais de la prévoir infailliblement. Bien plus. Dieu *n'a pu prévoir* pour Pierre dans les circonstances de la Passion que le reniement, et alors, ne faut-il pas dire : « Dieu était *impuissant* en de pareilles circonstances à préserver Pierre d'une telle faute ? »

Le P. d'Alès ne cherche pas à résoudre ces insolubles difficultés...

En note, citation de Molina, *Concordia*, éd. 1876. p. 318 : *In potestate Dei non fuit scire per eam scientiam* (mediam) *aliud quam re ipsa sciverit.* — (La citation reparaît, p. 515, en note, avec la même imputation : « Comme si Dieu ne pouvait, en telles circonstances, préserver tel homme du péché. »)

Combien de fois faudra-t-il reprendre l'exposition des faits, pour montrer que l'attaque s'égare complètement?

Dieu assujetti au déterminisme des circonstances, s'il demande à l'examen des circonstances de l'éclairer sur les voies de la créature, sans doute. Dieu assujetti au déterminisme des circonstances, s'il trouve dans son être infini la raison adéquate de tous les ordres possibles de Providence, assurément non.

Dieu impuissant à préserver Pierre de sa faute, s'il veut réaliser tel ordre de Providence qui comporte la faute de Pierre, sans nul doute. Dieu im-

puissant à préserver Pierre de sa faute, en réalisant tel autre ordre de Providence qui ne comporte pas la faute de Pierre, évidemment non.

Je n'ai pas cherché à résoudre ces insolubles difficultés, parce qu'elles me paraissent purement imaginaires. La question en renferme bien assez de réelles.

En avançant que Dieu n'a pu connaître par la science moyenne autre chose que ce qu'il connaît, Molina rappelait tout simplement qu'il y a un exemplarisme divin. C'est tout le sens de cette proposition scandaleuse. Il n'y a donc point à se voiler la face. Surtout pour les théologiens qui voient dans la science moyenne une simple province de la science de simple intelligence — et ils sont nombreux (*Dict. Apol.*, col. 457, note), — cela est l'évidence même.

Je crois que le Père Garrigou-Lagrange aurait pleinement compris l'inanité de ces reproches, s'il avait lu avec quelque attention ce que j'écrivais, col. 448 :

« Pour connaître distinctement le dessein de tous les ordres possibles de Providence, Dieu n'a besoin que de se connaître lui-même.

« Noter l'individualité d'ordre idéal que possède un ordre particulier de Providence, n'est pas confondre le pur possible avec le futurible ou futur conditionnel ; ce n'est pas davantage assujettir la liberté humaine au déterminisme des circonstances. Mais c'est rappeler la solidité d'ordre idéal que possède la trame de l'action divine, antérieurement à cette action, selon une doctrine que nous aurons occasion de lire en saint Thomas. La critique diri-

gée contre une conception si primitive se heurte simplement au roc du principe de contradiction.

« L'observation n'est pas nouvelle. Quand on la représente à certains thomistes, ils répondent volontiers qu'ils n'en comprennent pas très bien la portée. Rien n'est plus juste qu'une telle réponse ; car s'ils avaient une fois compris, la plupart de leurs objections tomberaient. Répétons que, si l'on commence par écarter la considération des divers ordres de Providence, arrière-plan nécessaire du système de Molina, le système n'a plus aucun sens, et l'on a beau jeu pour lui prêter toute sorte d'absurdités. Ce qui, évidemment, n'est l'intention de personne. »

Mais alors, le fond de cette théorie subversive est une vérité de La Palice ? — Effectivement, c'est cela. Si le Père Garrigou-Lagrange a lu cette colonne — et sans doute il l'a lue —, pourquoi n'en tenir aucun compte et continuer à se batte contre... des moulins à vent?

P. 498-500 :

Les plus perspicaces et les plus loyaux des théologiens qui ont accepté la science moyenne, cherchent le plus possible aujourd'hui à s'en passer, et le P. d'Alès lui-même semble quelque peu gêné et presque honteux de la soutenir ; il ne l'appelle plus par son nom de « science moyenne », mais déclare modestement : « Nous ne savons d'autre issue que l'analyse de cette *science ouvrière*, qui, d'une certaine manière, prépare la motion divine » (col. 452). Aussi peu nommée que possible, cette fameuse science moyenne est sous-entendue par toutes les lignes de cet article.

Ce qu'il faut à tout prix trouver dans saint Thomas, c'est le germe au moins de cette doctrine...

On trouve aisément le germe du molinisme dans saint Thomas (et même plus que le germe) après avoir eu soin de l'y mettre. On reconnaît pourtant, c'est bien le moins, que le système de Molina « a ses lacunes » (col. 446). On ajoute même : « Il n'y a aucune indiscrétion à dire, après le bienheureux Robert Bellarmin, que le système moliniste est un système mal venu. Nous ne songeons pas à nous y enfermer, ce que font bien rarement les théologiens qui s'en inspirent avec le plus de sincérité » (col. 447). On avoue aussi sans façon que Valentia a eu souvent des vues plus sages que Molina (col. 457).

Comment donc ce théologien, dont la sagesse, on le reconnaît, est assez courte, aurait-il eu, dans la solution du plus difficile des problèmes de la grâce, des intuitions plus géniales qu'un saint Augustin et qu'un saint Thomas ?...

Il y a vraiment beaucoup de choses dans ces lignes ! D'une part, on présente Molina comme un bloc ; c'est à quoi tend tout l'effort de l'article ; d'autre part, ceux qui s'avisent de disjoindre le bloc, se voient flétris comme molinistes honteux. Enfin, l'on suppose que, pour apporter quelque suggestion utile dans le plus difficile des problèmes de la grâce, Molina aurait eu besoin de surpasser en génie saint Augustin et saint Thomas.

En essayant de caractériser un tel procédé d'argumentation, l'on s'exposerait à être sévère. Restons dans le domaine des faits.

Ce n'est pourtant pas d'aujourd'hui que l'on a fait dans l'œuvre de Molina bien des parts. Prenons le B[x] Robert Bellarmin, puisque son nom

vient d'être prononcé. Dans un mémoire présenté en 1597 au pape Clément VIII, sur la controverse Bañez-Molina, mémoire fort instructif, dont nous devons la publication au R.-P. Le Bachelet (1), il aborde en premier lieu la question de la grâce efficace ; et, après avoir exposé brièvement d'abord la thèse moliniste, puis la thèse bannésienne, il conclut : *Haec opinio videtur mihi non minus falsa et periculosa quam superior* ; et motive son sentiment. Voilà qui est certes d'un moliniste fort tiède. Pourtant, Bellarmin n'a jamais cessé de soutenir la science moyenne, quant à son fond.

J'avais cru pouvoir m'autoriser de ce précédent illustre — et de beaucoup d'autres — pour écrire dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, col. 447 : « La présente note ne veut pas être une apologie systématique de la pensée moliniste. » Le livre de Molina marque une date dans l'histoire de la théologie, la date d'une expression particulière donnée à des idées qui n'étaient pas très neuves. Le retentissement de la *Concordia*, dû surtout aux attaques dont ce livre fut l'objet, ne doit pas faire illusion ni sur la somme de nouveauté qu'il contenait, ni sur l'influence réelle exercée par ce livre qui, en beaucoup de ses parties, fut toujours discuté. Quant au nom de l'auteur, ce n'est pas le nom d'un chef d'école. Nous n'avons pas d'autre maître que saint Thomas.

L'originalité de Molina, commentateur de la *Somme théologique*, avait consisté à appuyer, plus qu'on ne fait communément, sur le primat de la

(1) *Auctarium Bellarminianum*, éd. X. M. Le Bachelet, 5 à 7, Paris, 1913, in-4°. Document 5, pp. 101-113. Voir p. 102 B.

science divine. A cette originalité, qui ne manquait ni de hardiesse ni d'opportunité, Bañez opposa une originalité contraire, en appuyant beaucoup sur le primat de la volonté divine. Si l'on a égard à l'adage : *Nihil volitum quin praecognitum* — adage pleinement thomiste, voir Iª q. 80, a. 2, etc... —, on ne manquera pas de trouver qu'il y a beaucoup à dire en faveur du primat de la science. La note parue dans le *Dictionnaire* avait simplement pour but de le revendiquer. C'est délibérément que je me suis borné à ce point fondamental, négligeant les superstructures diverses de la *Concordia*.

Au sujet de la science moyenne, le Père Garrigou-Lagrange a noté que la chose est séparable du nom, et qu'on peut tenir ferme à l'une sans tenir à l'autre. Rien de plus juste.

Mais de ce que, à une heure critique, Molina aurait dit un mot décisif, qui fut pour d'autres un trait de lumière, aller conclure que ce théologien aurait dû, pour cela, posséder des intuitions plus géniales qu'un saint Augustin et qu'un saint Thomas, c'est, on l'avouera, un raisonnement bien étrange. Ce raisonnement n'est pas juste, car il suppose toute sorte de conditions irréelles. Il suppose saint Augustin, saint Thomas et Molina composant comme trois écoliers, en vase clos, sur un thème identique, dans des conditions identiques. Qui ne voit combien tout cela est contraire à la la réalité ? Saint Thomas doit immensément à saint Augustin, et n'en fait pas mystère. Néanmoins, le mouvement théologique de son temps et l'effort de son puissant esprit le portent jusqu'à

des conclusions que saint Augustin n'a point formulées. Il en sera souvent ainsi par la suite, l'œuvre de saint Thomas devenant, pour des esprits de moindre envergure, le thème d'adaptations et de précisions nouvelles. C'est ainsi que la science se fait, par la collaboration des hommes et du temps. Les modestes P. T. T. de nos jours réalisent parfois, dans leur technique spéciale, des perfectionnements qui ont leur prix. Dira-t-on qu'ils surpassent en génie les inventeurs de la télégraphie sans fil ? Parmi les présupposés du travail de Molina, il y a, entre autres, saint Augustin et saint Thomas. C'est beaucoup.

Il sera toujours possible à un nain de se hisser sur les épaules d'un géant ; arrivé là, il pourra, d'aventure, voir plus loin que le géant. Je ne dis pas que les choses se sont passées ainsi, car je reste convaincu que sur ce point, comme sur tant d'autres, saint Thomas a vu beaucoup plus loin que Molina. Mais je m'étonne d'entendre raisonner ainsi, et je m'étonne qu'on ne sache pas meilleur gré à Molina de la franchise avec laquelle, s'il fait un pas sans guide, il a soin de le faire remarquer. Quand, d'aventure, il quitte la trace de saint Thomas, il avertit toujours. N'oublions pas que la question, infiniment délicate, de la conciliation du gouvernement infaillible de la Providence avec notre libre arbitre, est de celles dont Cajetan confesse avoir vainement cherché la solution en saint Thomas (1) ; le Docteur angélique ne l'a point abordée

(1) Cajetan, *Ia IIae*, q. 22, a. 4 : Ad hanc dubitationem nihil scriptum reperi in S. Thoma, quoniam nullibi eum movisse hanc recolo, sed semper studuit ad salvandam contingentiam.

ex professo sous l'angle qui nous est devenu familier. Mais beaucoup de ceux qui demandent tous les jours à Dieu la grâce de le bien entendre, ne laissent pas de voir dans le primat de la science divine une doctrine spécifiquement thomiste et de dérouler toutes les conséquences enfermées dans ce principe.

On nous présente la question sous un autre biais, et l'on nous dit : saint Augustin et saint Thomas sont contraires à la science moyenne ; comment voulez-vous qu'un Molina ait raison contre eux? — Saint Augustin et saint Thomas sont contraires à la science moyenne : vous le dites, et nul ne vous conteste le droit de le penser. Mais ne trouvez pas mauvais qu'avec beaucoup de bons esprits, depuis trois siècles, on pense différemment. Vous affirmez toujours — et toujours supposez cela même qui est en question ; mais vous ne semblez pas en voie de prouver.

P. 504 :

« On ne persistera pas moins, a dit un critique, à nous présenter la singulière image de Dieu, qui a besoin des lunettes de la science moyenne pour découvrir les futurs contingents et de beaucoup de diplomatie pour y ajuster son gouvernement. » Dieu devient semblable à un excellent homme, qui, du haut d'une montagne, cherche, en écarquillant les yeux, à découvrir si un de ses serviteurs dans la vallée assassine son prochain ou vient à son secours.

Est-ce sérieux, mon Père? Est-ce digne de vous?

Si l'on veut matérialiser les œuvres divines, il faut bien commencer par le premier mot : *Fiat lux.*

Une puissante automobile va en sécurité avec deux organes essentiels : le projecteur et le moteur. Source de lumière et d'énergie, elle éclaire la route et elle marche. Un conducteur averti ne se lancera pas dans la nuit avant d'avoir allumé le phare. Ceux qui revendiquent le primat de la science divine ne disent rien de plus neuf. Génératrice pour l'idée comme pour l'action, l'essence divine trouve en elle-même la raison de ses libres décrets. Pourquoi éteindre la lumière divine dans la conduite des créatures libres? Cela paraît incompréhensible.

La description de la science moyenne comporte certaines diversités, je n'en disconviens pas. Rendez-moi responsable de la conception que je représente, et non pas des autres. S'il vous semble que j'abandonne le principe de la science moyenne, alors que me reprochez-vous ? Si je montre qu'elle est innocente des non-sens qui lui sont parfois imputés, est-ce que tout le monde ne devrait pas se réjouir ? Le mot de caricature a été prononcé dans cette discussion. Je le regrette. Ne m'obligez pas à le reprendre.

P. 514 :

La science moyenne implique plusieurs contradictions internes : 1° parce qu'elle pose une passivité en Dieu ; 2° parce qu'elle conduit au déterminisme des circonstances ; 3° parce qu'elle soustrait à la causalité divine ce qu'il y a de plus grand dans l'œuvre du salut : la détermination libre de l'acte salutaire. Le Molinisme se heurtera toujours à la parole de saint Paul, I *Cor.*, IV, 7 : *Quis enim te discernit ? Quid autem habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis* ?

Tout ceci est connu ; et paraîtra consistant à ceux qui poursuivent dans la science moyenne un fantôme classique. Ceux, au contraire, qui abordent sans préjugé le primat de la science divine, donnée fondamentale en toute œuvre de Providence, estimeront peut-être que le système de la science moyenne n'implique aucune des contradictions internes qui lui sont imputées ; car il fait appel : 1° à la fécondité unique de l'exemplarisme divin ; 2° à la souveraine indépendance du pouvoir exécutif divin ; 3° à l'efficacité indéfectible du gouvernement divin. L'exemplarisme divin exclut toute passivité ; l'indépendance du pouvoir exécutif divin exclut le déterminisme des circonstances ; le gouvernement divin exclut toute démarche salutaire de la créature, qui ne procéderait pas de la libre initiative divine. Les Pères n'ont pas attendu la théorie du prédéterminisme physique pour expliquer chrétiennement I *Cor.*, IV, 7.

Vous récusez mon interprétation du déterminisme physique. Tant mieux. Je ne prétends pas savoir mieux que vous ce que vous pensez. Ne trouvez pas mauvais qu'à votre exemple je récuse votre interprétation de la science moyenne.

III. — Le sens composé et divisé

P. 514-515, le P. Garrigou-Lagrange reprend la question du sens composé et divisé. A ce propos, j'avais réuni, col. 470, quelques textes, qui me paraissent devoir s'entendre d'une nécessité métaphysique excluant le sens composé, autrement dit, d'une incompatibilité métaphysique. Le Père repro-

duit plusieurs de ces textes et en ajoute d'autres ; il entend le tout, non d'une nécessité métaphysique, mais d'une nécessité physique. Voyons un peu. Il suffira de reproduire l'avant-dernier de ces textes, qui manque à ma collection.

De Ver., q. XXIII a. 5 : *Voluntas divina est agens fortissimum.* Unde oportet eius effectum ei omnibus modis assimilari ; ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem ; sed *ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri*, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, quod est quasi quaedam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas praedefinit ex ordine suae sapientiae...

Mais la question n'est pas de savoir si la volonté divine est *agens fortissimum*, ce dont nul ne doute; il s'agit, pour résoudre la question présente, d'analyser son opération *dans son terme*, et de voir si l'efficacité souveraine de la volonté divine, détaillée par saint Thomas, répond précisément à un déploiement intense de force divine, ou à une exacte adaptation des appels de la grâce aux virtualités de la volonté créée. Le P. Garrigou-Lagrange n'hésite pas le moins du monde à affirmer que la première réponse est la vraie, et trouve la chose si évidente qu'il néglige de la démontrer. Pour moi, j'hésite. D'autant que le texte de saint Thomas, qui a commencé par affirmer la force souveraine de la volonté divine, finit par rappeler son assujettissement aux données de la divine sagesse.

J'interroge d'abord ma raison. Elle me représente que Dieu n'a pas coutume d'agir, pour chan-

ger les cœurs, comme pour briser les montagnes. Et ceci m'incline vers la deuxième réponse.

J'ouvre l'Ecriture, et j'y vois décrite l'œuvre de la puissance divine : *Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter* (*Sap.*, VIII, 1). D'où il résulte que, sans détriment de sa toute-puissance, Dieu s'adapte aux conditions propres de la créature.

J'ouvre l'Evangile, et j'y lis les paroles du Seigneur pleurant sur Jérusalem, *Mat.*, XXIII, 37 : *Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti?* D'où il résulte que le Seigneur aurait voulu réunir les fils de Jérusalem, et pourtant n'a pas voulu en prendre les moyens efficaces. Dieu, qui ne cesse pas d'être tout-puissant, n'a pas jugé bon de s'adapter.

J'ouvre saint Paul, et j'y lis que Dieu, ayant connu ceux qu'il rendrait conformes à l'image de son Fils, les y a encore prédestinés (*Rom.*, VIII, 29). Il y a un stade de la connaissance, qui précède formellement celui de la prédestination.

J'ouvre l'Apocalypse, et j'y lis la tendre invitation du Seigneur, III, 20 : *Ecce sto ad ostium et pulso : si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum et caenabo cum illo et ipse mecum.* La grâce efficace n'a point coutume d'enfoncer les portes.

J'interroge saint Augustin, et je lui demande quelles sont les grâces efficaces. Il me répond : celles que Dieu, d'après une certaine science, adapte aux dispositions de l'homme : *Nullius Deus frustra miseretur ; cuius autem miseretur, sic eum*

vocat quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat. Div. quaest. ad Simplicianum, I, q. II, 13, *P. L.*, XL, 119.

J'interroge saint Thomas sur l'économie de la prédestination. Il l'a expliquée, q. VI *De Veritate*, art. 3, *Utrum praedestinatio certitudinem habeat. Respondeo dicendum quod duplex est certitudo, sc. cognitionis et ordinis.* Deux sortes de certitude : certitude de science pure et certitude de l'ordination divine, qui s'y ajoute. La deuxième se rencontre dans le décret de prédestination ; il l'explique ainsi : *Praeter certitudinem praescientiae, ipse ordo praedestinationis habet infallibilem certitudinem ; nec tamen causa proxima salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, sc. liberum arbitrium. Quod hoc modo potest considerari... Liberum arbitrium deficere potest a salute ; tamen in eo quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat, quod vel non cadat vel, si cadat, quod resurgat ; sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiae et alia huiusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem...* Voilà un programme détaillé. Et sans doute, le salut de l'homme sera l'œuvre de la puissance divine. Mais si on lui demande comment Dieu la procure, saint Thomas n'a garde d'oublier la sollicitude et la délicatesse infinie par laquelle Dieu accommode la grâce aux besoins de l'homme. C'est là un travail très éclairé.

En ce dix-huitième dimanche après la Pentecôte, j'ouvre mon bréviaire et je lis l'oraison de l'Eglise : *Dirigat corda nostra, quaesumus, Domine, tuae miserationis operatio : quia tibi sine te placere non possumus.* Que de doctrine en quelques mots ! Con-

fession de notre absolue impuissance : *Tibi sine te placere non possumus ;* appel à l'opération miséricordieuse de la grâce : *divinae miserationis operatio ;* à quelle fin ? Pour diriger nos cœurs : *dirigat corda nostra.* Œuvre réservée à Celui qui connaît le fond de l'homme, et le dirige sciemment.

Décidément, la considération de l'adaptation divine aux besoins et aux virtualités de la volonté créée a de bons garants.

Je suis moins impressionné de ces lignes grandiloquentes, p. 517 :

> Le molinisme... est une doctrine médiocre, qui reste à mi-côte entre le sommet de la vérité et les hérésies opposées entre elles, pélagianisme et semi-pélagianisme d'une part, protestantisme et jansénisme de l'autre. Le pélagianisme et le semi-pélagianisme exaltent en effet la liberté humaine au détriment de l'efficacité de la grâce ; le protestantisme et le jansénisme font l'inverse. Au-dessus de ces divagations de l'erreur, s'élève le sommet de la vérité exprimé par saint Paul, saint Augustin et saint Thomas. Le molinisme, lui, ne peut pas s'élever jusqu'à ce point culminant ; il reste à mi-hauteur, *juxtaposant* tant bien que mal liberté et grâce d'une façon mécanique, au lieu de les harmoniser dans une parfaite et très intime subordination...

Il fut un temps où tout molinisme était décrété, pour le moins, de semipélagianisme. Nous avons bien remonté depuis ce temps-là, puisque nous voici précisément à mi-côte. Gardons-nous de verser dans l'abîme janséniste !

Puisque le P. Garrigou-Lagrange reprend ici son commentaire d'un texte de Molina : *In potestate Dei non fuit scire per scientiam mediam aliud*

quam re ipsa sciverit, je me vois obligé de redire que ce commentaire constitue un énorme contresens. Molina, aussi convaincu qu'on peut l'être du pouvoir qu'a Dieu de conduire infailliblement l'homme à ses fins — son livre part de ce fait incontestable, et ne s'occupe que de l'expliquer, — Molina fait intervenir l'omnipotence divine avec discernement et ne lui demande rien qui implique contradiction. Il a dit, à cette page et ailleurs, que Dieu ne saurait préserver l'homme de tel péché en réalisant un ordre de Providence qui inclut ce péché. Mais il n'a pas entendu nier que Dieu puisse préserver l'homme de ce péché en réalisant un ordre de Providence qui exclut ce péché. En d'autres termes, et pour employer la terminologie thomiste, d'ailleurs familière à Molina, il a dit que Dieu ne pouvait préserver l'homme du péché *au sens divisé* de la grâce efficace ; mais il a bien soin de dire et répète à satiété que Dieu peut préserver l'homme du péché *au sens composé* de la grâce efficace (1).

L'assertion contraire ne constituerait pas seulement, comme on a raison de nous le dire, une énorme aberration ; elle présente un tel caractère de stupidité qu'on se demande comment elle a pu être imputée à un théologien tel que Molina, et comment il a pu paraître croyable qu'il l'aurait fait accepter à beaucoup d'autres. Un tel aboutissement devrait ouvrir les yeux, et faire reconnaître que l'on ne comprend pas l'auteur dont on parle.

(1) Par exemple, in q. 14, art. 13, *Disp.* LII, éd. de Paris 1876, p. 318 : *Deum sua omnipotentia inflectere posse nostrum liberum arbitrium quocumque ipse voluerit, praeterquam in peccatum : id enim contradictionem implicat.*

J'avais dit cela — et bien d'autres choses — au P. Garrigou-Lagrange en 1917 (1). Faut-il ajouter que j'ai perdu mon temps ? Le fait est qu'il réédite toujours le même article. Ma conviction motivée est qu'il n'a jamais pris la peine d'étudier Molina. Et sans doute estime-t-il que la chose n'en vaut pas la peine. S'il l'a ouvert parfois, ç'a été pour le combattre, non pour le comprendre. Je ne lui demande pas de changer aujourd'hui de méthode : nous avons tous de ces prédéterminations, naturelles ou acquises, que nulle expérience n'entame.

Maintenant, il m'invite à passer au crible le vaste in-octavo du P. del Prado sur Molina. La plaisanterie est exquise, et sans doute il me croit bien riche de loisirs. Mais on vient de voir ce qu'il en coûte, pour rétablir le sens d'une ligne de Molina, et quel succès on obtient. Calculez, à ce taux, ce que coûterait le dépouillement minutieux de ces quelque six cents pages, et ce qu'il rapporterait. Une rencontre sérieuse avec ce volumineux ouvrage m'a fixé sur le profit que j'en puis attendre pour l'étude de la question moliniste. Qu'il dorme en paix, sous la pierre tombale de l'oubli.

Puisque diverses voies nous ramènent au *sens composé et divisé*, permettons-nous une excursion dans le domaine augustinien. Saint Augustin est parfaitement au fait de cette question. Il la met à la base de sa définition du don de persévérance. Le don de persévérance est un don *de fait*, avec lequel on persévère, sans lequel on ne persévère pas (2).

(1) *Recherches de Science religieuse*, 1917, p. 483, et passim.
(2) *De dono persev.*, VI, 10, *P. L.*, XLV, 999.

De illa perseverantia loquimur qua perseveratur usque in finem : quae si data est, perseveratum est usque in finem ; si autem non est perseveratum usque in finem, non est data... Non itaque dicant homines perseverantiam cuiquam datam usque in finem, nisi cum ipse venerit finis et perseverasse, cui data est, repertus sit usque in finem. Dicimus... perseverantiam usque in finem. Quoniam non habet quisquam nisi qui perseverat usque in finem ; multi eam possunt habere, nullus amittere. Neque enim metuendum est ne forte, cum perseveraverit homo usque in finem, aliqua in eo mala voluntas oriatur ne perseveret usque in finem. Hoc ergo Dei donum suppliciter emereri potest : sed cum datum fuerit, amitti contumaciter non potest. Cum enim perseveraverit usque in finem, neque hoc donum potest amittere nec alia quae poterat ante finem. Quomodo igitur potest amitti, per quod fit ut non amittatur etiam quod posset amitti ?

Telle est la persévérance qu'Augustin a en vue dans le *De Praedestinatione Sanctorum* et dans tous les écrits antipélagiens, où il ramène la considération du décret prédestinant. Par ailleurs, il n'ignore pas que la carrière d'un prédestiné ne comporte pas seulement des victoires de la grâce, mais encore des échecs, car nul homme n'est sans péché. Cela ne l'empêche pas de parler des réalisations infaillibles de la grâce, de dire par exemple (1) : *Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur ; et ideo, quamvis infirma, nunquam deficeret neque adversitate aliqua vinceretur.* C'est que, du point de vue positif qui est le sien, la grâce

(1) *De corrept. et gratia*, XII, 38, *P. L.* XI, 940.

n'enregistre effectivement que des victoires. Il y a, en toute grâce, une efficacité qui constitue son essence même, c'est l'inclination que Dieu donne à la nature. De ce point de vue, qui domine toutes les défaillances accidentelles de l'homme, la carrière d'un prédestiné apparaît comme une réalisation divine infaillible. La distinction des grâces qui atteignent leur plein effet voulu de Dieu, et des grâces frustrées par le mauvais vouloir de l'homme, s'efface dans la perspective du salut.

En d'autres termes, Dieu fait effectivement ce qu'il fait ; c'est le fondement du *sens composé*. Et sans doute, Dieu agit par sa toute-puissance, et sa toute-puissance est la raison prochaine de ses réalisations. Tout cela est entendu. Mais quand il parle de prédestination divine, saint Augustin met l'accent sur le fait. Et à ce point de vue augustinien, saint Thomas reste fidèle toutes les fois qu'il fait intervenir la considération du sens composé et divisé ; les mots *incompossibile* et autres semblables, auxquels il recourt, montrent que sa pensée roule sur le plan métaphysique. Ainsi dans cet exemple, le dernier de ceux que cite le Père Garrigou-Lagrange : *De Verit.*, q. XXIII a. 5 ad 3^{m} : *Quamvis non esse effectus divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate ; tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate : non enim sunt ista incompossibilia : Deus vult istum salvari, et ille potest damnari ; sed ista sunt incompossibilia : Deus vult istum salvari et iste damnatur.*

De ce point de vue et sous le bénéfice d'observations déjà faites, nous n'aurions nulle objection à

parler de grâce efficace *ab intrinseco*. Mais alors, qu'on applique ce nom à *toute* grâce, qu'on n'y recoure point pour opposer la grâce efficace à la grâce purement suffisante et pour l'en distinguer.

P. 516.

Le sens divisé défendu par les thomistes..., tout différent de celui de Calvin et des jansénistes... Quelques études récentes sur le jansénisme, comme l'article du P. d'Alès, oublient par trop cette différence.

Je comprends que le Père Garrigou-Lagrange ait éprouvé le besoin de répudier des alliances compromettantes et je l'en félicite. Aussi bien n'avais-je pas fait à l'école thomiste l'injure de mettre à son compte ce qu'on y a mis trop souvent depuis plus de deux siècles, et encore de nos jours. On composerait bien des volumes de cette littérature. Je ne me suis pas donné l'odieux d'y puiser les armes de mauvais aloi qu'elle m'aurait fournies à foison, bien que, pour dire toute ma pensée, les confusions dont elle fourmille ne me paraissent pas toujours aussi faciles à démasquer qu'au Père Garrigou-Lagrange. Sans me faire, de cette courtoisie élémentaire, un grand mérite, j'avoue que je me serais attendu à en être remercié, plutôt qu'à me voir bloqué avec ceux que, par justice et par charité, je n'ai pas voulu connaître.

Mais sans doute le Père Garrigou-Lagrange m'en veut d'avoir cité, col. 461, en note, un texte du diacre Paris, qui établit une équation pure et simple entre l'effet de la vision intuitive et celui de la grâce physiquement déterminante. La citation m'avait paru topique, et de nature à faire

sauter aux yeux la différence entre la doctrine de saint Thomas et la grâce physiquement déterminante du jansénisme. D'ailleurs, j'ai eu soin de laisser au compte du jansénisme ce qui appartient au jansénisme. Ce n'est donc pas là que j'ai pu oublier la différence (1).

P. 516 :

Si les thomistes insistent sur ce point que Luther et Calvin admettaient la grâce intrinsèquement efficace, ce n'est évidemment pas pour s'appuyer sur eux, mais pour dire que l'erreur visée par le concile de Trente est celle-ci : La grâce intrinsèquement efficace détruit la liberté et ne laisse pas la *puissance* de résister. Telle était en effet l'erreur des protestants. Or le molinisme, loin de les combattre sur ce point, le leur concède, et

(1) Le meilleur moyen de faire apprécier cette différence est sans doute de reproduire la note du *Dictionnaire Apologétique* :

« On voit ici l'inconvénient de transporter le mot *determinato*, du domaine de la gloire, où il est à sa place, au domaine de la grâce efficace, où il n'y est plus. Les jansénistes ont eu conscience de s'engager sur cette pente, et sont délibérément allés jusqu'au bout ; non pas seulement les disciples immédiats de Jansénius, mais les appelants de la Bulle *Unigenitus*, dans le temps même où ils désavouaient les cinq propositions condamnées par Innocent X. Nous avons publié des pages inédites du célèbre diacre Paris († 1727), qui, après avoir posé cette thèse : *Gratia in statu naturae lapsae est per se efficax, seu voluntatem ad bonum proprie physice efficienter determinat*, aboutit à une équation pure et simple entre l'action de la grâce efficace et celle de la vision intuitive : *Unde patet adiutorium quo esse efficax. Se habet enim respectu viatoris sicut visio intuitiva respectu comprehensoris. Atqui beatitudinem producit efficaciter et infallibiliter visio intuitiva.* Voir *Recherches de Science religieuse*, 1920, p. 384, 385. La rigueur de cette équation (sicut) nous paraît mettre en pleine lumière le vice congénital du fatalisme janséniste. »

pour sauver la liberté, il nie que les décrets divins et la grâce soient *intrinsèquement* efficaces ; par où il se sépare de tous les anciens théologiens qui n'ont pas admis la science moyenne, et de tous ceux très nombreux qui l'ont ensuite rejetée.

J'entends bien qu'on a toujours le droit de faire déposer les hérétiques en faveur de la vérité catholique, dont ils peuvent avoir gardé les lambeaux. Mais ce qu'il faudrait établir dans l'occurrence, c'est que le concile de Trente s'est placé sur le terrain de la grâce intrinsèquement efficace, au sens qui devait fleurir dans l'école dominicaine après Bañez. Si telle est la pensée du Père Garrigou-Lagrange, je l'engage à relire les Actes du concile de Trente, à commencer par la liste officielle des erreurs luthériennes, éd. de la *Görresgesellschaft*, t. II, p. 472, puis les quatre états successifs du décret *De iustificatione*, *ibid.*, p. 422, 511, 635, 792, avec les discussions y afférentes. S'il réussit à prouver sa thèse, je suis prêt à croire tout ce qu'il voudra, même que les molinistes ont intrigué au concile de Trente, comme on nous l'a répété pendant trois siècles. Voir notre appendice I, sur *Laynez et Molina*.

P. 517 :

La doctrine moliniste est vraiment un minimisme, et c'est une des principales raisons pour lesquelles l'école thomiste ne l'acceptera jamais.

On ne vous demande certes pas de l'accepter ; mais vous trouverez bon qu'on se dispense de suspendre l'apologie de la Providence divine à une théorie que beaucoup estiment ruineuse, inconnue

à l'antiquité chrétienne, inconnue à un saint Anselme, à un saint Bernard, et enfin, comme beaucoup le pensent, à saint Thomas. Il n'y a en cela nul minimisme, ni du point de vue de l'hommage dû à Dieu, ni du point de vue de la fidélité à la tradition.

Si, dans cette entreprise nécessaire, il arrive qu'on se rencontre sur quelques points avec Molina, ce n'est pas une raison suffisante d'y renoncer.

Mais le Père m'arrête et m'oppose la question préalable, p. 496 :

> Que diraient les religieux de la Compagnie de Jésus, si les Dominicains prétendaient mieux comprendre qu'eux les Exercices de saint Ignace et en conserver le véritable esprit ?

Ils diraient qu'il n'y a pas le moindre rapport entre les deux questions, et qu'on ne saurait comparer des choses plus disparates. Quelle parité entre l'œuvre d'un saint Thomas, expression commune de la doctrine catholique, comme telle proposée à tous, et l'œuvre ascétique de saint Ignace, manuel d'une stratégie spirituelle très spéciale par son objet et par ses moyens ? Il est vrai que S. S. Pie XI vient de proclamer saint Ignace céleste patron de toutes les âmes qui vaquent aux exercices spirituels ; donc, d'un certain point de vue, saint Ignace appartient désormais à toutes les âmes intérieures. Mais d'abord, l'acte pontifical n'oblige personne à user du livre de saint Ignace pour se recueillir. Et puis, les fils de saint Ignace ont toujours un peu considéré le livre de leur Père comme

un bien de famille. Rien ne fait mieux sentir, précisément, qu'on ne peut pas assimiler l'œuvre du soldat de Manrèse à la *Somme théologique*. Au reste, le trésor n'est pas si jalousement gardé. *Utinam omnes prophetent !*

L'Ordre des Frères Prêcheurs a eu la gloire incomparable de donner à l'Eglise le « Docteur commun », selon une expression que le P. Garrigou-Lagrange affectionne, et qu'on aime à rencontrer sous sa plume. On appelle « commun » ce qui appartient à tous. Il faut prendre son parti de cette appellation et de cette gloire. Si vous avez eu la gloire incomparable de donner à l'Eglise le « Docteur commun », ne réclamez point par surcroît le privilège d'être seuls à le comprendre, et n'allez pas en faire un bien privé. Vous devez vous attendre à voir les théologiens, qui tous doivent et donc peuvent entendre ce docteur, faire pour le mieux selon leurs moyens et selon la grâce propre de leur vocation, en recourant à la tradition de toutes les écoles qui, depuis des siècles, sans s'accorder en tout, n'ont cessé de tenir saint Thomas pour leur maître propre. Et je m'assure que saint Thomas, de cœur si large et d'esprit si ouvert, serait le premier à protester contre toute tentative de confiscation. Il ajouterait certainement que de telles considérations n'ont rien à voir dans le domaine métaphysique (1).

(1) Il serait peu décent de paraître renvoyer Bañez et Molina dos à dos. Mais l'équité oblige à dire que nous ne saurions suivre, les yeux fermés, ni l'un ni l'autre ; il faut rendre raison de cette impossibilité.

Molina entreprend de supplémenter l'enseignement de saint Thomas sur un point où, de l'aveu d'un juge tel que Cajetan,

Je m'arrête, sans avoir épuisé la question, et me résume.

L'apologie de la Providence, présentée dans le *Dictionnaire Apologétique*, a dû prendre en considération deux séries de vues systématiques, répandues dans l'Eglise depuis des siècles. L'idée d'une divergence profonde, atteignant le dogme chrétien, ne devrait pas venir à l'esprit, étant donnés les égards témoignés par l'Eglise aux unes et aux autres. Elles n'en sont pas moins, quant à leurs expressions extrêmes, irréductibles l'une à l'autre. Et l'on se prend à douter s'il n'entre pas dans les desseins de la Providence de laisser ici-bas s'affronter deux conceptions inadéquates, à la mesure présente de nos esprits, pour rendre les aspects complémentaires de l'unique Vérité qu'ils n'épuisent pas.

L'appendice sur la *Prédétermination physique* n'a jamais prétendu — faut-il le redire — ruiner cette conception ; mais, dans une question inéluctable, réduire au minimum la part des éléments systématiques et justifier la position prise.

saint Thomas n'a pas dit le dernier mot. Il ouvre discrètement une voie quelque peu nouvelle, et n'en fait pas mystère. L'intention est sûrement excellente, le succès mêlé. Bañez prend ombrage de la part de nouveauté que renferme la tentative de Molina ; sa réaction loyale, mais peu mesurée, aboutit, inconsciemment sans doute, à fausser, sur un point de grave conséquence, le mécanisme admirablement délicat de la pensée thomiste.

Depuis plus de trois siècles, on a pu juger les deux initiatives à leurs fruits. Il est permis de croire que l'une et l'autre a fait quelque bien. Mais quels ravages n'eût pas produits l'une ou l'autre, dépourvue de contrepoids! Nous ne formons qu'un vœu, le retour à la source très pure qu'est l'enseignement du Docteur angélique.

Les vingt-neuf colonnes de cet appendice offraient par elles-mêmes une assez large cible. L'éminent critique de la *Revue Thomiste* a cru néanmoins devoir amener dans son champ de tir divers molinismes, — il y en a beaucoup. Malgré cette précaution, il ne semble pas avoir toujours réussi à mettre dedans. Il déclare n'avoir pas reconnu le prédéterminisme tel qu'il l'enseigne ; quel moliniste se reconnaîtra dans ses attaques ?

Mais la question pourrait n'avoir pas toute l'importance qu'il imagine. Pourquoi ne resterait-il pas possible à deux observateurs, armés l'un de lunettes bleues, l'autre de lunettes rouges, de se mettre d'accord sur les contours des objets ? Quoi qu'il en soit de cette comparaison, et dût le Père me traiter d'aveugle, je ne lui rendrai pas la pareille ; et en attendant la lumière de gloire, qui nous fera prendre en pitié les pâles visions d'ici-bas, je tiens à dire qu'il voit très clair en beaucoup de choses et à l'assurer de ma respectueuse sympathie pour sa personne et pour les idées qui lui sont chères.

IV

PRÉDÉTERMINATION NÉCESSITANTE [1]

(1) *Revue de Philosophie*, 1926.

PRÉDÉTERMINATION NÉCESSITANTE

NOTE SUR LE SENS DU MOT « DETERMINARE » CHEZ SAINT THOMAS

L'article du R. P. Garrigou-Lagrange, publié dans la *Revue de Philosophie*, sous ce titre « Prédétermination non nécessitante », causera au lecteur un grand regret (1) : « Puisque, dans cette controverse, depuis 1917, le Père d'Alès reproduit toujours la même assertion sur l'exemplarisme divin, sans l'établir en aucune faon, et sans répondre aux très sérieuses difficultés qu'elle soulève, nous ne lui répondrons plus. »

Le lecteur ne jouira donc plus de ces brillants articles que j'eus plus d'une fois la bonne fortune de lui procurer. Qu'il veuille bien agréer mes excuses. Toutefois, en plaidant coupable, je ne voudrais pas grossir ma faute, non plus que mon mérite. Car, dans cette production littéraire, le Père Garrigou-Lagrange eut toute l'initiative, tout le mérite aussi. Si l'on excepte le lointain début de la controverse, je ne me souviens pas d'avoir sollicité de lui une réponse. J'excepte le lointain début de la controverse, car, quand parut son volume sur *Dieu*, je lui soumis cordialement et respectueusement quelques doutes dans les *Recherches de Science religieuse*. La réponse vint, telle que je ne

(1) Page 395.

l'avais prévue ni quant à la substance ni quant au mode : sous la forme d'une charge à fond, exécutée dans les colonnes des *Recherches de Science religieuse*. D'autres attaques suivirent, dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, dans la *Revue Thomiste*, enfin dans la *Revue de Philosophie*. Je ne laissai aucune d'elles sans réplique, encore qu'il me fallût, pour cela, faire trêve à des occupations préférées. Mais, si le Père Garrigou-Lagrange récidiva, c'est qu'il l'a voulu, car, encore une fois, mes répliques successives ne l'exhortaient pas à récidiver. Soit dit pour que la reconnaissance du lecteur ne se trompe point d'adresse. *Cuique suum*.

On trouvera, dans l'article publié par la *Revue de Philosophie*, des choses anciennes et des choses nouvelles, surtout des choses anciennes. Ce sont arguments connus. Evidemment, le Père Garrigou-Lagrange en sent mieux que moi la force, puisqu'il les ramène avec tant de persévérance. J'ai déjà répondu, et ne crois pas nécessaire d'y répondre encore. Il y faudrait tout un volume; le volume existe : on pourrait le découper dans mes précédents écrits. D'ailleurs, on me reproche déjà de refaire trop souvent le même article. Je le referais moins souvent, si l'on me donnait moins souvent le même article à défaire.

Le Père réédite diverses choses qui lui appartiennent en propre ; quelques-unes aussi qu'il m'emprunte. Car il ne dédaigne pas de ramasser les traits dirigés contre lui et les rétorque avec avantage. Ceci flatte mon amour-propre. En effet, les traits partis de ma main, rouillés et mousses, m'ap-

paraissent étincelants, lancés par sa main vaillante. Ce jeu ne manque pas d'intérêt. Mais le partenaire se fatigue, et déclare qu'il ne répondra plus. — Nous verrons bien.

Venons donc aux choses nouvelles.

L'article est tout entier consacré à la notion de prédétermination non nécessitante. Disons d'abord de quoi il ne s'agit pas. Il ne s'agit pas de cette sorte particulière d'opération qu'accomplit la Cause première dans les créatures dépourvues de raison, déterminées par leur nature même à subir purement et simplement l'influx divin, sans exercer aucun choix. Il ne s'agit pas non plus de cette sorte de prédétermination idéale qui est tout entière en Dieu et ressortit uniquement à l'exemplarisme divin (1) : sans une telle prédétermination idéale, nulle réalité créée n'existe, et toute prédétermination idéale, complétée par un décret exécutif, produit une réalité créée. Entre la prédétermination idéale et la réalité créée, il y a un lien nécessaire, mais la nécessité de ce lien est conditionnée par le fait de l'opération divine ; la prédétermination idéale se tient au seuil ; ce n'est pas d'elle qu'il s'agit. Il s'agit de l'opération divine considérée dans ce terme créé qu'est la genèse d'un acte libre. Le Père Garrigou-Lagrange se fait fort de montrer que, selon la métaphysique et selon la langue de saint Thomas, une telle opération divine présente le caractère d'une prédétermination physique non nécessitante.

(1) Voir *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, t. III, col. 450.

On lui a fait observer ce qui résulte d'exemples innombrables : d'après la métaphysique et d'après la langue de saint Thomas, l'idée de prédétermination (ou de détermination) apparaît indissolublement liée à celle de nécessité (1). Ce qui est incompatible avec l'essence d'un acte libre. Mais il écarte ces exemples importuns, et s'attache avec prédilection à un texte où il croit voir réalisée, avec une particulière splendeur, la mention d'une prédétermination non nécessitante. Il le cite dès le début et le commente longuement : il y revient en finissant ; manifestement, c'est la clef de sa position. Voici ce texte, Ia IIae, q. 10 a. 4 :

...Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat : sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.

Et voici le commentaire. La Cause première détermine physiquement la volonté *ad unum*, mais la détermine sans la nécessiter. Ce qui peut être présenté brièvement par la formule :

Sic Deus voluntatem movet, quod ad unum determinat ; non [*tamen*] *ex necessitate.*

Ce commentaire est d'une fausseté démontrable. Pour avoir le droit de s'y tenir, il faudrait d'abord avoir rencontré quelque part en saint Tho-

(1) *Ibid.*, col. 453-461 et *passim*. — Avant d'énoncer ce principe général, j'avais longuement cherché en saint Thomas un exemple du mot *determinare* employé sans l'idée de nécessité. Le Père Garrigou-Lagrange croit avoir mis la main sur cet ἅπαξ εἰρημένον. On va voir avec quel succès.

mas, dans un exemple clair et non identique à celui même qu'on discute, le sens du mot *determinare* que ce commentaire suppose. Il faudrait, de plus, démontrer efficacement que le contexte requiert une telle interprétation, ou du moins s'en accommode. Or, le sens qu'on assume demeure introuvable en saint Thomas, en dehors de textes plus ou moins matériellement identiques au texte présent. Le contexte n'exige pas une telle interprétation, ni ne saurait s'en accomoder.

S'il existait des textes, non identiques au texte présent, où le mot *determinare* serait séparable du sens de nécessité, on les connaîtrait depuis longtemps ; et nous reviendrons sur ceux que le Père Garrigou-Lagrange allègue. Provisoirement, constatons qu'il existe chez saint Thomas de très nombreux textes qui établissent l'union indissoluble entre ce mot et le sens de nécessité. J'en ai cité bon nombre dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique* (1). Qu'il suffise d'en rappeler deux (2) :

Sicut ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed haec inclinatio superaddita quandoque est perfecta, quandoque est imperfecta. Quando quidem est perfecta, facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat ; sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem ;

(1) T. III, col. 461.
(2) *De Veritate*, q. XXII, a. 8.

sicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinat sufficienter in bonum, non solum quantum ad finem, sed quantum ad ea quae sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut est in viatoribus ; et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem, sed non ex necessitate.

Le sens de ce texte est fort clair. Il distingue deux sortes d'inclinations de la volonté : l'une qui incline en nécessitant ; l'autre qui incline sans nécessiter. A la première, le nom de détermination convient ; à la dernière, il ne convient pas ; en sorte que la corrélation entre nécessité et détermination est absolue. L'application est faite d'abord à l'inclination de nature (*ad quod... erat determinata naturali inclinatione... ; per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem*) ; puis à l'inclination de grâce (*perfecta facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat..., sicut contingit in beatis*).

Même doctrine dans la *Somme théologique*, avec double application *à la grâce consommée*, qui détermine la volonté, et à la grâce non consommée, qui ne la détermine pas (1).

Cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere a Deo : uno quidem modo per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria ; alio modo ex parte motionis divinae, quae hominem inclinat ad bonum usque ad finem.

(1) Ia IIae, q. 114, a. 9.

Si une fluctuation venait à être constatée ultérieurement dans le vocabulaire de saint Thomas, il faudrait en donner acte. En attendant, cette terminologie très ferme, appuyée sur les deux passages classiques reproduits ci-dessus, et sur un très grand nombre d'autres, demeure en possession d'une autorité dont on ne peut s'écarter sans raisons positives.

Ces raisons positives seraient-elles fournies par le contexte de Iª IIªe, q. 10, a. 4 ? Pas le moins du monde ; car ce contexte s'explique fort naturellement par le sens du mot *determinare*, qui est normal chez saint Thomas.

Saint Thomas vient de dire que la Providence divine ne va pas contre la nature qu'elle a fondée, mais la conserve. Là-dessus, il distingue deux sortes d'agents naturels : les uns qui agissent en vertu d'une nécessité imprimée par la Providence divine, les autres qui n'agissent pas en vertu d'une telle nécessité. Ces derniers sont les agents libres, qui *dans leur opération* ne sont pas déterminés *ad unum*, mais indifférents *ad multa* (ces choses sont corrélatives). Dieu se conforme à leur nature, dans le mouvement qu'il leur imprime, en se gardant bien de les déterminer *ad unum*, autrement dit de les nécessiter (ces choses sont synonymes pour saint Thomas, on l'a vu ci-dessus). C'est pourquoi, en dehors de l'inclination naturelle, qui est nécessaire, les actes de ces agents demeurent contingents, non nécessaires, non déterminés *ad unum* (ces choses sont encore synonymes). Ce commentaire ne fait aucune violence à l'usage, par ailleurs connu, de saint Thomas ; et même il s'impose, au

nom de cet usage. Reproduisons le contexte de Ia IIae, q. 10, a. 4 :

Ad Providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem ; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate ; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes.

Voilà le principe, qui requiert dans les agents libres une motion non nécessitante. Et voici l'application :

Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa ; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.

Parce que la volonté libre est (et doit rester sous la motion divine) principe indifférent, *non determinatum ad unum*, Dieu se garde de lui imprimer cette nécessité qui est contraire à l'indifférence de sa nature, autrement dit de la déterminer *ad unum*. A ce prix, à ce prix seulement, le mouvement de la volonté demeure libre sous la motion divine. Encore que le Père Garrigou-Lagrange déclare cette traduction « absolument fautive », on peut la tenir pour certaine.

De ce texte, parfaitement clair si aucune idée *a priori* ne vient l'obscurcir, rapprochons un texte presque identique, non pas pour prouver *idem per idem*, ce qui serait un détestable procédé de raisonnement, mais pour faire sentir la profonde unité du vocabulaire thomiste, qui ne demande

qu'à livrer la vérité dont il est plein, à la seule condition qu'on ne lui fasse aucune violence. Voici ce texte (1) :

Voluntas dicitur habere dominium sui actus ; non per exclusionem Causae primae, sed quia Causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam ; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis.

Nous retrouvons ici l'opération de la Cause première, qui ne saurait être exclue dans l'acte même de la cause seconde ; mais son mode propre d'agir est décrit avec une extrême précision. Pour laisser à la volonté libre le domaine de son acte, la Cause première a soin de ne la pas déterminer *de necessitate ad unum*, comme elle détermine la nature brute. Qu'est-ce à dire? Qu'elle la détermine *ad unum*, mais non *ex necessitate*? Nullement, il y aurait là contradiction dans les termes. Mais elle ne la détermine pas, elle s'interdit de la déterminer, elle s'efface devant son choix, elle lui laisse la propriété de sa détermination. *Et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis* (2).

(1) *De Potentia*, q. III, a. 7, ad 13m.

(2) *Ad abundantiam*, j'ajouterai ceci. Le *ita... sicut* marque incontestablement une parité. Si l'on était en présence de deux déterminations, l'une non nécessitante (*Causa prima determinat voluntatem ad unum, non de necessitate*), l'autre nécessitante (*Causa prima determinat naturam ad unum, de necessitate*), saint Thomas se serait bien gardé d'établir, entre deux entités si disparates, une parité, du seul chef que ce sont deux déterminations *ad unum*. Toute l'orientation de sa pensée montre au contraire qu'il affirme une disparité. D'où cette conclusion rigoureuse : le *non* affecte formellement le *ita... sicut*, et n'a rien à voir avec *de necessitate*. La comparaison

On pourrait renouveler cette épreuve sur un nombre infini de textes, et si l'on écarte toute idée préconçue, on constatera que, pour saint Thomas, la condition requise pour l'exercice de la liberté n'est pas seulement l'absence de *determinatio ex necessitate*, mais l'absence de détermination tout court, l'absence totale de détermination, car il n'y a pas deux sortes de détermination, l'une qui nécessite et l'autre qui ne nécessite pas. Par exemple ce texte (2) :

Natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem, quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis ; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari ; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa.

Il s'agit, dans ce texte, de cette *inclinatio voluntatis* en quoi consiste précisément le choix de la créature libre ; et saint Thomas en détermine les conditions avec une précision extrême. Cette *inclinatio voluntatis* ne doit pas être *aliunde determinata*, comme il arrive dans le cas de la nature sensible (créature brute) ; elle doit être purement et simplement au pouvoir de la nature raisonnable (*habet in potestate ipsam inclinationem*) ; ce qui exclut une détermination partie de la Cause pre-

n'est donc pas entre deux déterminations, l'une nécessitante, l'autre non nécessitante ; mais entre la *determinatio ad unum de necessitate*, la seule que connaisse saint Thomas, et l'absence totale de détermination.

(2) *De Verit.*, q. XXII, a. 4.

mière (*ipsa inclinatio non determinatur ab alio, sed a seipsa*). Encore une fois, la question n'est pas de savoir si la détermination partie de la Cause première est nécessitante ou non. Saint Thomas nie purement et simplement toute détermination partie de la Cause première, comme attentatoire à la liberté de la créature.

J'entends que le Père Garrigou-Lagrange se récrie, et me renvoie au texte des Proverbes (XXI, 1) : *Cor regis in manu Domini, et quocumque voluerit inclinabit illud* ; et au texte de saint Paul (*Phil.*, II, 13) : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere, pro bona voluntate.* Et il dira encore : A ce compte, c'est le meilleur de l'acte salutaire qui échappe au domaine divin ; et que laissez-vous à la Providence ? Si le discernement salutaire appartient à l'homme, que devient encore le texte de saint Paul : (*I Cor.*, IV, 7) : *Quis enim te discernit ? Quid habes quod non accepisti ?*

J'ai ces textes de l'Ecriture fort présents à l'esprit, mais je demande la permission de les entendre comme on n'a cessé de les entendre jusqu'à saint Thomas inclusivement, et même quelque temps après. Quant à l'objection qui revendique, dans l'œuvre du salut, le domaine universel et l'initiative aussi de la Providence, elle a, dans la tradition catholique, une solution profondément mystérieuse assurément, mais pacifiante, en dehors de tout système.

Il est bien entendu que Dieu contient souverainement, par sa science et sa puissance, toutes les démarches libres de la créature, et que tout don excellent descend de Lui. Il est encore bien entendu

qu'à moins d'être prévenu par la grâce, l'homme est radicalement impuissant à s'orienter dans la voie du salut, et que, s'il s'y oriente effectivement, sa démarche salutaire est couverte par l'efficace de la grâce. Mais il n'est pas moins certain qu'en lui donnant d'accomplir tel acte salutaire, Dieu lui en assure la propriété. Dieu, qui a le haut domaine de l'acte salutaire, s'en interdit la propriété ; la détermination libre, qui est au principe de cet acte salutaire, est, selon son concept propre, quelque chose d'aussi réservé que la réaction vitale d'un être vivant. Saint Thomas, qui entend bien ne pas absorber la coopération humaine dans les prévenances divines, a soin de dire que la détermination libre est laissée au pouvoir de la raison et de la volonté (1) : *determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis*. Hors de là, il est aussi impossible de revendiquer le mérite du saint, qui pose un acte héroïque de vertu, que d'absoudre la Providence dans sa coopération matérielle au crime du pécheur. La Providence dispense souverainement l'assentiment de la volonté libre, qu'elle peut toujours contenir ; elle ne le pose pas. Saint Thomas ne craint pas de dire que Dieu, par sa grâce, meut l'homme à vouloir tel bien déterminé ; mais il est trop maître de son vocabulaire, comme de sa pensée, pour dire qu'il l'y détermine (2) : *Inter-*

(1) *De Pot.*, q. III, a. 7, ad 13m.

(2) Ia IIae, q. 9, a. 6, ad 3m. — Les difficultés d'ordre métaphysique sur ce point précis ont été cent fois résolues. On a montré que, s'il s'agit d'une motion de grâce, l'objection ne porte pas, car toute la réalité de l'acte salutaire appartient à Dieu. On a montré que, s'il s'agit d'une motion de nature, l'objection se retourne contre ceux qui la formulent, car Dieu n'est pas moins moteur dans l'ordre de la nature

dum Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum. Au contraire, il dit que l'homme se détermine lui-même à vouloir ce bien : *determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis.* Qu'on le veuille ou non, ainsi parle saint Thomas.

Mais le Père Garrigou-Lagrange me ramène à Iª IIªᵉ, q. 10, a. 4, et m'apprend que l'interprétation donnée ci-dessus à ce texte a été, dès les controverses *De Auxiliis*, présentée par le Père Bastide, S. J., et combattue par le Père Lemos, O. P. Le fait ne manque pas d'intérêt. J'ai dû le savoir autrefois, mais réellement je l'avais oublié. Je remercie le Père de ce rappel à l'ordre.

D'après l'interprétation de Lemos, qu'on a pu lire chez le Père Garrigou-Lagrange, les mots *non ex necessitate* forment, dans ce texte de saint Thomas et dans d'autres encore, un tout indissoluble. Il en résulte que disjoindre ces mots pour faire porter la négation immédiatement sur le verbe, c'est dénaturer complètement le sens, et ouvrir la porte à tous les paralogismes. Comme de : *Deus non ex necessitate ad unum determinat,* on a tiré : *Deus non ad unum determinat* ; de : *Petrus non ex necessitate currit,* on tirera : *Petrus non currit* ; et beaucoup d'autres absurdités. Il suffit, partout où l'on rencontre l'alliance de mots : *non ex necessi-*

que dans l'ordre de la grâce ; impossible d'adopter ici deux poids et deux mesures, un poids et une mesure pour l'ordre de la grâce, un poids et une mesure pour l'ordre de la nature. Or, on n'absoudra jamais la Providence de l'acte peccamineux qu'elle aurait physiquement déterminé. La doctrine thomiste est d'une cohérence parfaite, à la seule condition de n'être pas retouchée.

tate, d'effacer *ex necessitate*. Le procédé est, comme on voit, des plus simples.

Assurément. Mais il ne suit pas de là qu'il soit raisonnable et légitime. En transportant d'un cas particulier, où il est conditionné par une ambiance spéciale, le procédé matériel à d'autres cas particuliers où il n'est pas conditionné par la même ambiance, on commet un paralogisme très grave, et les absurdités qui suivent ne sont pas imputables à celui qui, le premier, opéra dans une ambiance déterminée.

La différence consiste dans la nature des propositions. Il ne saurait échapper à personne que *Petrus non ex necessitate currit* est une proposition de tour fortement elliptique, renfermant une hypothèse. Elle peut se développer ainsi : [*Si*] *Petrus* [*currit*], *non currit ex necessitate*. Pour arriver à quelque chose de raisonnable, il a fallu d'abord expliciter l'hypothèse ; il a fallu de plus disjoindre ces mots *non, ex necessitate*, pour mettre en évidence le rôle de la négation, qui ne porte pas précisément sur les mots *ex necessitate*, mais sur le verbe affecté de cette détermination.

Le même traitement demeure applicable à la proposition qui nous occupe, I^{a} II^{ae}, q. 10, a. 4, en tenant compte de sa nature spéciale. Car ici la phrase n'a rien d'elliptique, l'hypothèse n'a pas besoin d'être explicitée : saint Thomas nous en fournit la formule fort claire. On peut faire saillir le parallélisme en écrivant :

Si Deus voluntatem movet, non determinat ex necessitate ad unum.

On voit toute la différence. Le verbe de la pro-

position hypothétique, *movet*, diffère du verbe de la proposition principale, *determinat*. Le paralogisme de Lemos a consisté d'abord à substituer à ce verbe *movet*, écrit en toutes lettres par saint Thomas, le verbe *determinat*, qui n'avait aucun titre à figurer dans cette proposition hypothétique. Car saint Thomas n'a pas écrit :

Si Deus voluntatem determinat, non ex necessitate determinat ad unum.

Au contraire, il exclut absolument l'hypothèse *Deus voluntatem determinat* et n'admet que l'hypothèse *Deus voluntatem movet*. Par où l'on voit que les mots *non ex necessitate* n'ont pas la valeur d'une restriction et d'une spécification apportée au verbe *determinat* ; car, encore une fois, saint Thomas ignore toute détermination qui ne serait pas nécessitante ; et le contresens de Lemos ne saurait constituer à cette notion non thomiste un état civil recevable. Pour mettre le sens dans son plein jour, il faut nécessairement disjoindre ces mots *non, ex necessitate*, de manière à restituer à la particule négative son rôle devant le verbe, et à réduire les mots *ex necessitate ad unum* au rôle qui leur convient, d'apposition explicative au verbe. Si l'on veut développer pleinement la pensée de saint Thomas, on peut écrire :

Si Deus voluntatem movet, non determinat ad unum [quae determinatio esset] ex necessitate.

Il est permis de trouver que, dans le texte cité par le Père Garrigou-Lagrange, la pensée de Bastide ne se dégage pas avec une clarté parfaite. Mais il a vu juste, et c'est Lemos qui n'a pas compris.

Il m'est pénible de retrouver cet illustre théolo-

gien à l'origine d'un contresens séculaire. Naguère, j'ai dû dénoncer déjà tel canard théologique, lancé par lui il y a trois siècles et auquel la publication des *Acta Tridentina* a permis de couper les ailes (1). A cette exécution, il n'a jamais été objecté un mot. Et de fait, il n'y a rien à objecter. Dans le cas présent, la conclusion ne s'impose pas avec une moindre évidence. Encore une fois, je le regrette. Mais si l'on ne veut pas que les contresens soient dénoncés, il ne faut pas les commettre.

La démonstration précédente n'appelait aucune confirmation, aucun épilogue. C'est le Père Garrigou-Lagrange qui m'en fournit la matière, avec une générosité tout à fait stupéfiante. Vraiment, il n'a pas été bien inspiré de quitter le terrain métaphysique, où il devait se sentir chez lui, pour celui de l'exégèse textuelle, où il est manifestement tout nouveau venu. Qu'on en juge.

Appliquant à divers textes de saint Thomas, où se rencontre l'alliance de mots : *non ex necessitate*, le canon exégétique forgé par Lemos, il montre à quelles absurdités doivent aboutir les adversaires des prédéterminations non nécessitantes, et il arrive à des résultats inattendus. On sait combien le procédé est simple. Il suffit, quand le texte porte *non ex necessitate*, d'effacer *ex necessitate*, pour lire simplement *non*.

Si vous lisez, I^{a}, q. 82, a. 2 : *Voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult*, l'application du

(1) *Recherches de Science religieuse*, 1920, pp. 92-95. (Voir notre Appendice I : *Laynez et Molina*.)

canon donnera : *Voluntas non vult quaecumque vult.*

Si vous lisez, *ibid.*, ad 1^m : *Quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate voluntas determinatur ad unum,* l'application du canon donne : *Quia bonum est multiplex, propter hoc non voluntas determinatur ad unum.*

Si vous lisez, I^a II^ae, q. 13, a. 6 : *Homo non ex necessitate sed libere eligit,* l'application du canon donne : *Homo non eligit id quod libere eligit.*

Et ainsi de suite. Effectivement, l'application du canon est rigoureuse et l'absurdité vraiment triomphale. Mais qui ne comprend qu'elle retombe de tout son poids sur ceux qui ont forgé cette machine de guerre? Je ne vois pas que les Jésuites des Congrégations *De Auxiliis* s'en soient avisés. Bastide a dit naïvement son avis sur un texte de saint Thomas, avis fondé sur les habitudes de pensée du saint Docteur et sur son vocabulaire très ferme ; beaucoup d'autres, qui ignoraient cette controverse, ont abouti au même point par la même voie. Transformer ce processus logique en l'application matérielle d'une recette aussi gratuitement imaginée, c'est vraiment prendre trop de libertés avec l'histoire.

Examinons donc les textes, et laissons-nous guider, non par le canon de Lemos, mais par le sens.

Soit I^a, q. 82, a. 2 : *Voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult.* Si l'on se refuse à disjoindre le groupe *non ex necessitate,* et si l'on y voit avec le Père Garrigou-Lagrange une « expression » toute faite, on en tirera que Dieu veut tout libre-

ment, et rien par nécessité de nature. Ce qui est assurément très faux.

Ibid., ad 1^m : *Quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate (voluntas) determinatur ad unum.* Si l'on se refuse à disjoindre le groupe *non ex necessitate,* on y trouvera que la multiplicité des biens créés est précisément la raison pour laquelle la volonté est déterminée *ad unum* (d'ailleurs sans nécessité). N'est-ce pas le comble de l'extravagance?

I^a II^ae, q. 13, a. 6 : *Homo non ex necessitate sed libere eligit.* Si l'on se refuse à disjoindre le groupe *non ex necessitate,* on y trouvera que l'homme choisit sans nécessité, mais (pourtant) librement. Explique cela qui pourra. Comment rendre compte de la présence de la particule adversative *sed,* entre ces deux termes de sens identique : sans nécessité, librement ?

Que faire donc? Pour peu qu'on se laisse guider par le sens, on n'hésitera pas, dans ces divers exemples, à disjoindre le groupe *non ex necessitate,* à mettre la négation en relation immédiate avec le verbe, et à restituer aux mots *ex necessitate* la place ultérieure qui leur convient. Appliquons ce canon, très fondé en logique et en grammaire, il vient :

I^a, q. 82, a. 2 : *Voluntas non vult ex necessitate quaecumque vult [sed tantum quaedam].*

Ibid., ad 1^m : *Quia bonum est multiplex, propter hoc (voluntas) non determinatur ad unum [quae determinatio esset] ex necessitate.*

I^a II^ae, q. 13, a. 6 : *Homo non eligit ex necessitate, sed libere.*

Personne, sans doute, n'hésitera à reconnaître

que la disjonction opérée et les compléments introduits font saillir le sens incontestable de ces trois propositions. On nous permettra de souligner la seconde, où il est précisément question de *determinatio ad unum*. Je défie qu'on en tire un sens acceptable, si l'on ne reconnaît que *determinatio ad unum* est synonyme de nécessité. C'est justement pourquoi la multiplicité des biens est un présupposé nécessaire de la liberté.

La malheur du Père Garrigou-Lagrange a été de traiter le groupe *non ex necessitate* comme une « *expression* » toute faite. A proprement parler, il n'y a pas là d' « *expression* », mais seulement une rencontre de mots, auxquels il faut rendre leur liberté, si l'on veut qu'ils remplissent dans la phrase le rôle auquel ils sont appelés.

Et maintenant, mis par une analyse logique très objective en possession de ce canon, non plus renouvelé de Lemos, mais familier à une large tradition thomiste, avant et après le XVI^e^ siècle, nous reviendrons au texte tant discuté, pour opérer la même disjonction. Il nous sera facile d'accéder, par une voie lumineuse, à une vérité incontestable, où s'accordent la logique, l'histoire et la propriété du vocabulaire thomiste. I^a^ II^ae^, q. 10, a. 4, s'entendra :

Sic Deus movet voluntatem quod non determinat ad unum [*quae determinatio esset*] *ex necessitate ; sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.*

C'est bien l'interprétation à laquelle nous avions accédé directement. Elle ne saurait faire aucun doute. — C. Q. F. D.

N'avais-je pas raison de dire que le Père Garrigou-Lagrange ne gagne rien à se lancer dans la philologie? Je ne veux pas me faire un mérite d'avoir consacré à la philologie les plus belles années de ma jeunesse. Mais, tout de même, il y a des choses qu'on apprend, à corriger des versions latines.

Résumons cette controverse un peu confuse. Il est parfaitement exact de dire que l'analyse du texte de saint Thomas conduit à poser l'équation :

non ex necessitate determinare=non determinare.

Cela tient tout simplement à la nature propre du verbe *determinare*, à qui, selon l'usage constant de saint Thomas, l'idée de nécessité est inhérente, en sorte que *determinare ex necessitate ad unum* n'est qu'une expression plus claire et plus appuyée pour dire la même chose que *determinare ad unum*. Saint Thomas, qui sait la valeur des mots, ne craint pas de souligner sa pensée ; il le fait d'autant plus volontiers que la matière est plus délicate. Mais il n'emploie pas les mots à contresens, surtout en matière délicate, au risque d'engager le lecteur dans des confusions inextricables.

Donc l'observation précédente demeure, fondée sur la valeur constante du verbe *determinare*. Mais ceux qui ont fait cette observation depuis des siècles — ils sont légion — se sont bien gardés de la généraliser indûment, en l'appliquant à des verbes auxquels l'idée de nécessité n'est pas inhérente. Tel est incontestablement le verbe *currere*, découvert par Lemos ; tels sont également les verbes sur

lesquels opère aujourd'hui le Père Garrigou-Lagrange. On connaît les auteurs de cette généralisation ; le brevet ne leur sera pas contesté.

Mais l'incident mérite d'être retenu, comme indice des précautions nécessaires en toute question de cet ordre, et des impasses où peut s'engager une exégèse fantaisiste (1). On nous prépare, je le sais, un lexique raisonné de saint Thomas, que rendront possible, à brève échéance, les travaux critiques accomplis de nos jours sur le texte du saint Docteur. Ce sera un très grand bienfait. A condition, bien entendu, que l'on opère sur données purement objectives, et qu'on veuille se dégager des ornières où s'est parfois enlisée l'exégèse d'école. L' « expression » *non ex necessitate* mérite d'être dès maintenant rayée du lexique de saint Thomas ; nous n'avons point à en redire les raisons.

Le Père Garrigou-Lagrange s'élève (2) avec force contre une « manière toute matérielle d'appliquer la méthode historique..., qui aboutirait à la désagrégation de la doctrine thomiste ». A la bonne heure ! Je m'associe pleinement à cette revendication. Pour dominer la matière, il n'y a effectivement que l'esprit.

(1) Il n'entre pas dans notre dessein de restituer la chaîne de la tradition qui nous apporte, depuis Lemos, l'exégèse de Ia IIae, reprise par le Père Garrigou-Lagrange. Il nous apprend (p. 386) que Dummermuth représente un anneau de cette chaîne. Je constate avec édification que le R. P. Pègues l'a brisée. Rien de plus exact que sa traduction : « Par cela donc que la volonté est un principe actif non déterminé à une seule chose, mais demeurant indifférent à l'endroit de plusieurs. Dieu la meut de telle sorte qu'Il ne la détermine pas à une chose nécessairement... » (*Commentaire de la Somme*, t. VI, p. 327.)

(2) P. 17.

Nous avions promis de revenir sur les textes de saint Thomas que le Père Garrigou-Lagrange allègue comme présentant le mot *determinare* dépouillé du sens de nécessité. Il est temps de tenir parole.

Voici d'abord un texte, *De Malo*, q. VI, a. 1, ad 3[m]:

Animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum secundum modum formae particularis, cuius conceptionem sequitur appetitus sensitivus. Sed Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis quae deficere non potest ; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas : sicut etiam in omnibus Providentia divina infallibiliter operatur.

Le Père a cité à partir de *Sed Deus* ; j'ai cru devoir rétablir les premiers mots, qui donnent la clef de l'ensemble et qui, d'ailleurs, renferment l'unique exemple du verbe *determinare*, contenu dans ces lignes. Saint Thomas compare ici, comme souvent ailleurs, le mode de l'opération divine dans la brute et dans l'homme. Dans la brute, Dieu agit par une motion déterminée selon la nature de la brute, qui obéit à l'appétit sensitif. Dans l'homme, Dieu agit infailliblement par une motion toute-puissante, qui respecte la liberté de la nature raisonnable. La différence consiste donc en ce que la brute trouve dans sa nature une détermination nécessitante, que l'homme ne trouve pas dans la sienne, quant aux biens particuliers, mais seulement quant au bien commun de sa nature. Saint Thomas n'exprime pas, mais il sous-entend, ce

qu'il répète souvent ailleurs, qu'il appartient à l'homme de se déterminer sous la motion divine non nécessitante. Pas plus ici qu'ailleurs, il ne suggère l'idée d'une détermination divine non nécessitante. Texte complètement étranger à la question.

Autre texte, I^a, q. 19, a. 3, ad 5^m :

Causa quae est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum ad quod habet habitudinem non necessariam.

Le Père fait observer ce que saint Thomas veut montrer ici : « La volonté divine, par opposition à la volonté créée, ne reçoit pas de détermination d'un agent supérieur ». A merveille. Mais quelle est cette détermination que la volonté créée, à la différence de la volonté divine, reçoit d'un agent supérieur? Serait-ce une détermination non nécessitante à un bien particulier? Pas le moins du monde. C'est la détermination nécessitante au bien universel. Saint Thomas le montre clairement, en opposant la condition des deux volontés. La volonté divine, qui trouve en elle-même sa nécessité et le principe de son acte (*quae ex se necessitatem habet*), se détermine librement à tels effets extérieurs. Mais la nature humaine, exempte de nécessité (*quae est ex se contingens*), reçoit de Dieu l'inclination nécessaire de sa volonté au bien universel, qui lui permettra de se déterminer ultérieurement à la poursuite de biens particuliers (*oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum*). On ne pourrait, sans contre-sens manifeste, introduire ici l'idée d'une détermination non

nécessitante à des biens particuliers. Cela ressort de la position même de la question : *Utrum quidquid vult Deus, ex necessitate velit.* Dieu ne veut pas toutes choses par nécessité de nature, mais réduit sa volonté en acte, librement, quant aux biens particuliers. Seulement il est nécessairement en acte quant au bien universel. En quoi gît précisément la différence avec l'homme. Saint Thomas n'a pas voulu dire autre chose (1). — Texte complètement étranger à la question.

Troisième texte, *De divinis nominibus*, c. v, l. 3 : *Quae quidem praediffinitiones et voluntates sunt distinctivae entium et effectivae ipsorum : quia huiusmodi rationes supersubstantialis Dei essentia praedeterminavit et omnia produxit.* — Nous engageons le lecteur à se référer au contexte. Tout le passage traite de l'exemplarisme divin, et saint Thomas distingue soigneusement deux lignes de causalité divine : la ligne idéale des *praediffinitiones, sive praedestinationes*, qu'il définit : *in ipso intellectu divino quasdam existentium rationes intellectas*, et la ligne efficiente des *voluntates*. A la première ligne de causalité divine appartient la *distinctio entium* ; à la deuxième ligne de causalité appartient l'*effectio entium*. La première ligne de causalité se poursuit dans ces mots : *Dei essentia praedeterminavit :* il s'agit de ces prédéterminations idéales que nous avons exclues dès le début de cette discussion ; elles sont complètement hors de cause. La deuxième ligne de causalité se poursuit dans ces mots : *Dei essentia omnia produxit.* Aucune idée de prédétermination physique,

(1) Pour plus amples détails, voir *Dict. apol.*, t. III, col. 452.

dans cette considération d'universelle efficience. Ce sont là, encore une fois, des lignes fort distinctes, mais l'une et l'autre étrangères à la question présente. Le Père Garrigou-Lagrange, obsédé par l'idée de prédéterminations non nécessitantes, a cité le texte sous la forme suivante : *praedeterminationes (divinae) seu voluntates distinctivae entium et effectivae eorum*. C'est-à-dire : 1° qu'il introduit le mot *praedeterminationes* au lieu du terme (d'ailleurs équivalent) de *praediffinitiones;* et 2° qu'il identifie *praedeterminationes* et *voluntates*, par l'introduction de la particule *scu*, brouillant les deux lignes de causalité si diligemment distinguées par saint Thomas. Avec de tels procédés de citation et d'argumentation, toute conclusion précise est impossible. — Cette fois encore, *et amplius* : texte complètement étranger à la question (1).

Et voilà les trois textes que le Père a jugé bon de reproduire. Il renvoie d'ailleurs à son volume sur Dieu, où le lecteur pourra en trouver beaucoup d'autres. Mais ceux qu'il avait disposés dans son article, sur son premier front de bataille, n'étaient pas sans doute, dans son estime, les moins forts. Nous venons de les passer en revue, cela nous dispense de recourir aux autres.

(1) De ce que saint Thomas signale par deux fois le sens particulier de nécessité que présente le mot *praedeterminare* dans la traduction de saint Jean Damascène (voir Ia, q. 23, a. I, ad 1 ; *C. G.*, III, 90), nous ne saurions conclure, avec le Père Garrigou-Lagrange, p. 389, que lui-même exclut ce sens. Le sens damascénien est le sens d'une prédétermination idéale, signalé par nous au début de cet article et écarté comme étranger à la question. Nous avons précisé le genre de nécessité qu'il comporte.

Arrêtons donc ce petit bilan. Je ne rendrai pas au Père Garrigou-Lagrange l'indignation dont il m'accable ; d'abord, parce que les grands mots ne changent rien aux petites choses ; puis, parce que je crois très sincèrement à sa droiture et à son zèle ; enfin, parce que l'expérience des erreurs commises rend indulgent, et la liste de mes erreurs est longue.

Je contemple son œuvre, non point avec stupeur, car je sais la force d'une idée préconçue, mais tout de même avec quelque tristesse ; car manifestement le zèle de distribuer *urbi et orbi* la vérité thomiste n'exclut pas, dans un esprit distingué, des illusions étranges et d'incurables nausées pour toute parcelle de doctrine qu'il n'a point sucée avec le lait. Et cela m'inspire de mélancoliques réflexions sur notre condition d'hommes.

L'article que le Père Garrigou-Lagrange a voulu faire lire à tout l'Institut catholique de Paris était, dans sa pensée, une lessive. Mais il y a trop de linge ; et il faut se borner, quant à aujourd'hui. Nous indiquerons seulement, pour mémoire, quelques points délibérément écartés du présent débat.

On ne reviendra pas sur les textes de saint Paul, perpétuellement ramenés comme s'ils renfermaient quelque rare substance que les anciens Pères n'auraient pas aperçue. Saint Thomas a repris la trace des Pères, et a pu voir plus loin qu'eux tous, mais n'a point signalé chez eux cette lacune que serait l'absence d'une idée si particulière, destinée à une si haute fortune. Les meilleurs exégètes de saint

Paul, parmi les modernes, ne la signalent pas non plus. Il n'y a pas lieu de la signaler.

On ne reviendra pas sur la question classique du sens composé et divisé selon saint Thomas. Elle demanderait à être reprise à part, avec les mêmes précisions philologiques que requiert l'exégèse de Iª IIªe, q. 10, a. 4. On prouverait avec la même rigueur que cette distinction fameuse se déroule sur le plan métaphysique et se résout dans une application du principe de contradiction. Elle n'apporte aucune sorte d'appui à la thèse des prédéterminations physiques non nécessitantes et lui demeure complètement indifférente. L'efficacité du gouvernement divin repose sur le concours de la science et de la puissance (1). *Scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam.* Science infaillible, puissance irrésistible. Tel est le *double* fondement de ces nécessités métaphysiques souvent ramenées par saint Thomas.

On ne reviendra pas sur le procès de la science moyenne, qui peut alimenter d'autres polémiques. Ce procès vit d'équivoques. Avec saint Thomas, je crois à la Providence divine, non seulement toute-puissante, mais infiniment clairvoyante, jusqu'à la connaissance des futurs conditionnels inclusivement. Dans la mesure où il y a des futurs conditionnels, Dieu les connaît. C'est là une vérité très sûre et d'une portée immense. On peut s'y tenir, sans goûter outre mesure ce nom de science moyenne, qui ne semble pas la meilleure trouvaille de Molina. Le bienheureux Robert Bellarmin, qui ne doit rien à Molina, s'est expliqué là-dessus,

(1) Iª, q. 14, a. 8.

avec sa solidité coutumière, dans un mémoire d'ailleurs assez dur pour Molina (1). Si le Père Garrigou-Lagrange trouve plaisir à pourfendre certaine science moyenne, dont on nous esquisse parfois la naïve image, cela le regarde. Quant au spectre de la passivité dans l'Acte pur, qui lui paraît si redoutable, je dois avouer qu'il ne représente absolument rien à mon imagination (2).

Le Père Garrigou-Lagrange me renvoie à Bellarmin et à Suarez qui, dans certains textes de saint

(1) Etsi nomen scientiae mediae sit novum, tamen res ipsa est antiquissima, et quam multi auctores docuerunt ; neque multum litigandum esset de nomine, quando de re conveniremus. Porro verum est Deum non videre ista futura conditionalia in decreto suae voluntatis ; sed non ideo dicendum est, nullo modo cognoscere. Nam neque peccata videt in decreto suae voluntatis, et tamen ea certo cognoscit ; imo... actiones hominum liberas, etiamsi vere futurae sint, non videt Deus in decreto suae voluntatis, quia tunc liberae non essent, et tamen eas certissime videt. Neque periculum est, ut scientia Dei videatur pendere a creatura, si in humana voluntate Deus videat ista futura conditionalia. Nam humanam voluntatem Deus videt, non per speciem ab illa acceptam sed per divinam suam essentiam. Quod autem Deus ita intime penetret humanam voluntatem, et omnia obiecta quae illi proponi possunt, ut certo cognoscat ad quid sit se determinatura, si hoc aut illud ponatur, oritur id ex infinita perspicacia divini intellectus, qui scrutatur renes et corda, ut Scriptura loquitur ; et hinc est quod angeli, videndo humanam voluntatem, non possunt cognoscere certo, sed solum fortasse probabiliter, ad quid sese determinatura sit, quia hoc est proprium solius infiniti intellectus qualis non est nisi divinus. (Extrait d'un mémoire destiné au pape Clément VIII, dans la deuxième moitié de l'année 1597. *Auctarium Bellarminianum*, p. 107 A, éd. X. M. Le Bachelet, Paris, 1913.)

(2) Ces *praedifinitiones* de la science divine, antérieures à toute motion exécutive, que l'on a rencontrées *De div. nom.*, c. v, l. 3, que l'on retrouve souvent ailleurs sous divers noms, sont pleines d'une nécessité qui ne pose aucune passivité dans l'Acte pur. Ce n'est là qu'un mot, d'une incontestable sonorité.

Thomas, ont vu la prémotion physique déterminante. Et qui donc ne l'y verrait ? S'il y a des théologiens qui ne l'y voient pas, je ne me souviens pas de les avoir rencontrés. La question, en effet, n'est pas de savoir si Dieu peut changer souverainement l'inclination de la volonté humaine, ce dont personne ne doute, mais à quelle sorte d'action divine ressortit la grâce efficace, génératrice d'un acte méritoire. Si le Père a pris la peine de lire dans leur contexte les pages dont il doit l'indication au Père Dummermuth, il a pu se convaincre que, dans la mesure même où ces théologiens reconnaissent la prémotion divine déterminante, Suarez et Bellarmin déclarent que la liberté humaine ne joue pas. C'est-à-dire qu'ils donnent le démenti le plus formel à la thèse qu'on m'oppose, et l'adhésion la plus nette à celle que j'ai toujours défendue.

Et je me prends à douter si le Père Garrigou-Lagrange sait au juste de quoi nous discutons depuis tantôt dix ans. Dieu, qui lui a donné un esprit si ferme, lui aurait-il refusé le don de saisir la pensée d'un interlocuteur ou le sens d'un texte écrit ?

Le fait est que son attitude, devant les théologiens de diverses écoles, me déconcerte. Il s'attache à la trace du Père del Prado, qui répète à chaque page que Dieu détermine la volonté libre à se déterminer : proposition non seulement introuvable en saint Thomas, mais telle que ses termes hurlent d'être accouplés, comme nous l'avons dit et ne pouvons que le redire toujours plus haut. Il fait confiance, dans la question de la motion divine,

à Massoulié, dont le *Divus Thomas sui interpres* renferme assurément des trésors, mais qui, dans cette question précise, confond perpétuellement motion et détermination, alors qu'une distinction nette entre des concepts aussi disparates devrait être le premier pas dans la voie de la vérité. Il ne désespère pas de réconcilier les formules de Bañez avec celles de saint Thomas, dont elles sont, nous l'avons dit et devons le répéter, l'exacte contradictoire. Enfin, on a vu comment il interprète et cite littéralement le texte de saint Thomas. Comment une telle attitude ne donnerait-elle pas d'inquiétude à qui cherche une vérité cohérente ?

J'hésite à dire toute ma pensée, mais le Père Garrigou-Lagrange n'a pas reculé devant l'expression de la sienne.

L'étrange exégèse qu'il nous a fallu discuter n'est-elle pas un indice plutôt inquiétant de ce pli congénital qu'imprime parfois, à des esprits d'ailleurs distingués, la fréquentation exclusive des thomistes d'une certaine lignée ? Que cette fréquentation puisse avoir ses avantages, je ne songe point à le contester. Mais qu'elle puisse avoir ses inconvénients, cela paraît clair à l'expérience.

J'ai d'ailleurs étudié les théologiens thomistes avec plus de constance que ne paraît le croire le Père Garrigou-Lagrange, et surtout avec plus de sympathie. Cette sympathie m'avait conduit vers lui-même, à une date où je croyais aussi facile pour un théologien dominicain d'estimer un théologien jésuite, que pour un théologien jésuite d'estimer un théologien dominicain. Je ne le crois plus aujourd'hui ; mais le dis sans amertume, car

la part que Dieu m'a faite me paraît d'autant plus enviable pour qui cherche la vérité dans la charité.

Le Père Garrigou-Lagrange a donné au *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique* un important article, qui est devenu l'embryon de son volume sur *Dieu*. Je l'en remercie encore.

Il a jugé à propos de soulever ce nouvel incident, et il estime que la discussion, si longtemps poursuivie, n'a pas été absolument inutile. Je l'estime comme lui. De multiples efforts ont été tentés pour découvrir chez saint Thomas ce qu'on y a cherché si souvent en vain. L'échec retentissant de cette quadruple tentative autorise une conclusion ferme : IL N'Y A PAS EN SAINT THOMAS TRACE DE PRÉDÉTERMINATION PHYSIQUE NON NÉCESSITANTE.

V

DÉTERMINATION ET MOTION [1]

(1) *Revue de Philosophie*, 1926.

DÉTERMINATION ET MOTION

La dernière réponse que le R. P. Garrigou-Lagrange m'a faite dans la *Revue de Philosophie* m'impose le devoir de reprendre la plume, pour ramener la discussion sur le terrain où elle a pris naissance et où je m'étais efforcé de la maintenir. Le Père se montrait occupé de *prédétermination*. Je lui ai parlé *prédétermination*. Il me répond : *motion*. Détermination et motion sont choses fort différentes. Puisque la différence a été obscurcie, on me permettra de la remettre en lumière. C'est tout le but du présent article.

Reproduisons une fois de plus le texte en litige, Ia IIae, q. 10, a. 4 :

Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.

J'avais dû dénoncer, au sujet de ce texte, un contresens, dont d'ailleurs le Père n'est pas le premier responsable, et, d'après l'usage constant de saint Thomas, revendiquer le sens de ces mots : *ex necessitate ad unum determinat* ; sens très clair, si l'on a égard à la terminologie précise et nulle-

ment flottante du saint Docteur : ils conviennent à un mouvement simplement nécessaire, tel que celui que Dieu produit dans la nature brute. Tel n'est pas le mouvement que Dieu produit dans la créature libre comme telle ; et c'est ce qu'exprime la négation précédente : le *non* porte sur l'ensemble de ces mots : *ex necessitate ad unum determinat*. Il ne se produit aucune *determinatio ad unum*, engendrant nécessité. Et c'est bien pourquoi le mouvement imprimé par Dieu à la volonté libre, comme telle, *remanet contingens et non necessarius*. Je crois avoir fourni sur ce point toutes les clartés désirables (1).

D'après le Père Garrigou-Lagrange, il n'en serait pas ainsi, mais la négation ferait corps avec les mots *ex necessitate*, non avec les autres ; le bloc *non ex necessitate* serait un équivalent pur et simple de *contingenter* (2) ; et il faudrait entendre : *sic Deus voluntatem movet quod contingenter determinat ad unum*. Et voilà la prédétermination physique non nécessitante !

Je reconnais bien volontiers que, absolument parlant, la négation *non* peut porter sur les mots *ex necessitate*, comme sur d'autres mots de la phrase ; et qu'en fait il en est souvent ainsi : il

1) Nous avons déjà cité la traduction très fidèle du R. P. Pègues. Celle du R. P. Gillet ne l'est pas moins : « Puisque la volonté n'est pas un principe actif déterminé à ne vouloir qu'une chose, mais en rapport d'indifférence avec un grand nombre, Dieu, en la mouvant, ne la détermine pas à n'en vouloir qu'une, mais fait que son mouvement demeure contingent et libre, sauf à l'égard des biens auxquels l'incline sa nature. » (Editions de la *Revue des Jeunes*, Paris-Tournai-Rome, 1926, p. 117.)

(2) « Synonyme de *contingenter* », pp. 426, 429.

n'est pas difficile de rencontrer chez saint Thomas des textes où *non ex necessitate* équivaut purement et simplement à *contingenter* ; mais c'est là un pur accident, non une loi qui autoriserait à transformer *non ex necessitate* en un bloc indissoluble, pouvant être manié comme un équivalent normal de *contingenter*. Aussi, un lexicographe attentif se gardera-t-il bien de présenter, comme une expression ordinaire de saint Thomas, ce qui est rencontre de mots toute fortuite. Il appartient à l'analyse logique de désigner, pour chaque cas particulier, le point d'application précis de la négation et la direction de la pensée. Dans le cas présent, le fait que le verbe *determinat* demeure par ailleurs entièrement introuvable chez saint Thomas pour traduire une opération divine exempte de nécessité, dicte clairement le choix. Il est impossible de trouver à cette ligne un sens plausible sans disjoindre le bloc : *non, ex necessitate*. Le *contingenter determinat* est une perle. Je la crois fine, autant que rare. Mais j'attends qu'on la signale quelque part chez saint Thomas.

Laissant donc de côté un point sur lequel la discussion peut paraître épuisée, nous viendrons à un autre texte, déjà cité par le Père, et reproduit par lui en tête de sa réplique. Il appartient à la même question de saint Thomas, c'est la réponse *ad* 3^{m} :

Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur ; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.

Le Père observe que je n'ai point relevé ce texte, et il ajoute que les molinistes voudraient bien ne pas le trouver dans les œuvres de saint Thomas (1), qu'ils « s'efforcent toujours de le faire oublier (2) ». Enfin il déclare que tout théologien sans parti pris reconnaîtra la valeur décisive de ce texte en faveur de sa thèse.

Il faut admirer la connaissance profonde qu'il possède de tous les dessous du molinisme. Il sait — et répète par trois fois — que les molinistes voudraient bien ne pas trouver ce texte dans les œuvres de saint Thomas ; sans doute parce qu'il les gêne beaucoup. Malheureusement, il ne cite pas ses auteurs ; et c'est dommage, car il nous aurait instruits. J'ai lu quelques auteurs molinistes, j'ai rencontré des molinistes en chair et en os : aucun d'eux ne m'a fait confidence du malaise qu'il éprouvait en présence de ce texte ; je n'en avais jamais entendu parler. Personnellement, je n'examine pas dans quelle mesure la dénomination de moliniste peut m'être applicable, ne connaissant pas d'autre maître que saint Thomas ; mais j'avoue, en mon âme et conscience, n'avoir jamais ressenti la moindre gêne en présence de ce texte, tant il s'encadre aisément dans la pensée de saint Thomas, telle que je l'ai toujours comprise, au cours d'une étude assez directe, poursuivie depuis bientôt quarante ans. Au contraire, je sais un gré infini au Père Garrigou-Lagrange d'avoir ramené l'attention sur ce texte. Je ne l'avais pas relevé dans ma courte réponse ; d'abord, parce qu'on ne peut pas tout

(1) P. 423, 431.
(2) P. 428.

relever ; puis, parce qu'il me semblait complètement étranger à la controverse, et je ne croyais pas que le Père pût y attacher une importance quelconque en faveur de la thèse dont il poursuivait la démonstration, je veux dire du caractère thomiste de la doctrine relative à la prédétermination non nécessitante. Mais, puisqu'il y tient, venons-y.

L'importance que le Père attache à ce texte ne comporte, me semble-t-il, qu'une explication : c'est qu'il demeure insensible à la différence profonde qui sépare, selon la métaphysique de saint Thomas et selon sa terminologie, les notions de *motion* et de *détermination* ; différence que je me suis permis de lui signaler bien des fois et qu'il refuse persévéramment de considérer. Pour la lui rendre sensible, essayons d'une substitution ; dans le texte proposé, écrivons *determinare* au lieu de *movere* ; il vient :

Si Deus determinat voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non determinetur : non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate determinetur.

Tout lecteur quelque peu sensible à la propriété du langage thomiste sentira immédiatement que ce texte sonne faux et ne peut pas être de saint Thomas. Pour l'accorder à l'usage de saint Thomas, il faut opérer un remaniement, et écrire :

Si Deus determinat voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non determinetur ; immo est impossibile simpliciter. Unde sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate determinatur.

Ceci est effectivement thomiste, mais s'applique à la première inclination de la nature, ou à l'inclination finale vers la béatitude consommée, nullement aux motions particulières de la volonté libre, comme telle. Ces deux inclinations sont nécessitantes, autrement dit déterminantes. Mais la motion de la volonté libre, comme telle, n'est pas nécessitante ; elle n'est pas davantage déterminante.

Cet enseignement n'est pas, à beaucoup près, le seul que nous offre le texte si opportunément évoqué par le Père Garrigou-Lagrange. Et pour qu'il ne me soupçonne pas de fuir systématiquement ce texte, qu'il me permette de lui rappeler que je l'ai cité très spontanément, et commenté, dans des pages qu'il connaît bien (1), parce que j'y trouvais une doctrine très opportune. Revenons sur cette doctrine.

Le Père nous invite (2) à « ne pas confondre les propositions modales *de dicto* (si Dieu meut efficacement notre volonté vers tel objet, *il est nécessaire* qu'elle le veuille, selon une simple nécessité de *conséquence*), avec les propositions modales *de re* (si Dieu meut efficacement notre volonté vers tel objet, il ne s'en suit pas qu'elle le veuille *nécessairement* ; en d'autres termes, il n'y a pas de nécessité de conséquent, notre acte de volonté en lui-même reste libre et non nécessaire) ».

Le principe est d'or. Appliquons-le au cas présent.

Le saint Docteur formule une hypothèse : *si Deus*

(1) *Dictionnaire Apologétique*, t. III, pp. 466-470.
(2) P. 431.

movet voluntatem ad aliquid. C'est ce qu'il appelle une *positio.* Conséquemment à cette hypothèse, il énonce une incompatibilité : *incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur.* Voilà bien une proposition modale, ayant pour sujet ce *dictum* : *quod voluntas non moveatur.* Et venons à la seconde : *Non tamen est impossibile simpliciter.* Pourquoi pas *impossibile simpliciter* ? Parce que, selon le principe posé dans le corps de l'article, la Providence divine respecte la nature des êtres et s'accommode au genre d'activité qui leur est propre : nécessaire pour les uns, contingent pour les autres. D'où il suit que la volonté, cause d'effets contingents, conserve, sous la motion divine, le genre d'activité qui lui est propre, et qui ne cesse d'aboutir à des effets contingents. La motion divine encadre et consacre cette activité sans la détruire ni la troubler ; elle la dirige infailliblement au but qu'elle a marqué, par les moyens dont la Providence divine a le secret. Par là se concilient ces deux propositions modales, *de dicto* et *de re :* impossibilité de la non-motion de la volonté, *in sensu composito motionis divinae* ; possibilité *in sensu diviso,* par le fait de la liberté qui préside au choix de la créature. *Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.* La conclusion est limpide.

Le Père Garrigou-Lagrange soupçonne-t-il les molinistes de voir cette doctrine de mauvais œil ? Ce serait bien mal les connaître. Je n'arrive même pas à concevoir par quelle raison objective on peut se persuader que ce texte déplaît aux molinistes. Il est vrai que, dans l'analyse de l'action providen-

tielle, ils portent une préoccupation que d'autres théologiens n'éprouvent pas au même degré : préoccupation de la lumière que Dieu projette sur ses voies et qui présente au décret réalisateur un dessein ferme, dans un stade logiquement antérieur à ce décret (1). La doctrine très thomiste du primat de la science divine leur est un premier appui. Un deuxième appui est cette distinction du sens composé et divisé, que le texte de la Ia IIae, q. 10, a. 4, ad 3m, énonce sous une forme particulièrement saisissante.

Entre deux propositions modales, *de dicto* et *de re*, l'une au sens composé de la motion divine, l'autre au sens divisé, le saint Docteur perçoit une opposition ; marquée par le fait crucial de l'intervention divine dans le domaine réel, sans préjudice du regard divin qui, en dehors de toute hypothèse, mesure la proportion des moyens à la fin. Clairvoyance infaillible dans le dessein, toute-puissance indéfectible dans l'exécution : les exigences métaphysiques de ces deux attributs divins s'affir-

(1) Est-il besoin d'ajouter que cet effort, jugé opportun par de nombreux penseurs, ne prétend pas supprimer le mystère, mais seulement le bien situer ? Cajetan a parfaitement vu que la conciliation entre l'efficacité infaillible du gouvernement divin et la liberté humaine demeure, quoi qu'on fasse, profondément mystérieuse. *In Iam*, q. 22, a. 4 : *... Ad hanc dubitationem nihil scriptum reperi in S. Thoma, quoniam nullibi eum movisse hanc recolo ; sed semper studuit ad salvandam contingentiam. In aliis quoque doctoribus nihil hactenus comperi ad quaestionem istam, nisi quae communiter dicuntur de sensu composito et diviso, de necessitate consequentiae et consequentis, de libertate electionis divinae in aeternitate, deque natura causarum ad utrumlibet in universo inventarum. Sed haec omnia, ut ex dictis patet, intellectum non quietant...*

ment en maintes pages de saint Thomas, et parfois s'enveloppent d'une allusion distincte au sens composé et divisé. Il ne sera pas inutile de multiplier les exemples.

Iª IIªe, q. 10, a. 4, ad 3m : Si Deus movet voluntatem ad aliquid, *incompossibile est huic positioni quod* voluntas ad illud non moveatur ; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur. — Iª, q. 19, a. 8 ad 3m : Ea quae fiunt a voluntate divina talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere, sc. vel absolutam vel *conditionatam*. Et sic non omnia sunt necessaria absolute. — Iª, q. 23, a. 6, ad 2m : Licet sit possibile eum qui est praedestinatus mori in peccato, secundum se consideratum ; tamen *hoc est impossibile posito, prout sc. ponitur, eum esse praedestinatum*. Unde non sequitur quod praedestinatio falli possit. — Ib., ad 3m : Cum praedestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est quod *Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis*, non tamen absolute, ita dicendum est hic de praedestinatione. Unde *non oportet dicere quod Deus possit non praedestinare quem praedestinavit, in sensu composito accipiendo*, licet, absolute considerando, Deus possit praedestinare vel non praedestinare. Sed ex hoc non tollitur praedestinationis certitudo. — IIª, IIªe, q. 24, a. 11 : Tripliciter possumus considerare caritatem : uno modo ex parte Spiritus sancti moventis animam ad diligendum Deum : et ex hac parte caritas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus sancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde *impossibile est haec duo simul esse vera*, quod Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum caritatis, et quod ipse caritatem amittat peccando. — *De Verit.*, q. VI, a. 4, ad 8m : Quamvis de quolibet

absolute concedi posset quod Deus potest eum praedestinare vel non praedestinare, tamen, *supposito quod praedestinaverit, non potest non praedestinare ; vel e converso, quia non potest esse mutabilis ;* et ideo dicitur communiter quod haec : Deus potest non praedestinatum praedestinare vel praedestinatum non praedestinare, in sensu composito est falsa, in diviso vera. — *De Verit.*, q. XXIII, a. 4, ad 1^{m} : Deum velle aliquid in creaturis, utpote Petrum salvari, non est necessarium absolute, eo quod voluntas divina non habeat ad hoc necessarium ordinem ; ...sed *facta suppositione quod Deus illud velit vel voluerit, impossibile est eum non voluisse vel non velle*, eo quod voluntas eius immutabilis est. Unde *huiusmodi necessitas apud theologos vocatur necessitas immutabilitatis.* — Ib., a. 5, ad 3^{m} : Quamvis non esse effectus divinae voluntatis non possit stare simul cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate : non enim sunt ista incompossibilia : Deus vult istum salvari, et iste potest damnari ; sed *ista sunt incompossibilia :* Deus vult istum salvari, et iste damnatur. — I *C. G.*, 83 : Licet Deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliquid necessario ex conditione, vel suppositione. Ostensum est enim divinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non inesse : hoc enim moveri dicimus quod aliter se habet nunc et prius. Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est ex suppositione eum hoc velle.

Tous ces exemples, et ceux qu'on y pourrait ajouter en grand nombre, distinguent deux sortes de nécessité : la nécessité conditionnelle, *ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis*, fondée sur le principe de contradiction ; et

la nécessité absolue, *simpliciter*, fondée, non seulement sur le principe de contradiction, mais sur la nature de la cause prochaine, qui agit nécessairement (1). Ils admettent la première ; ils écartent la seconde, comme contraire au mode d'opération d'une cause libre.

Plusieurs de ces textes parlent de prédestination. Mais prédestination n'est pas prédétermination, tant s'en faut. Prédestination dit deux choses : prescience divine et préparation des motions providentielles qui conduiront l'homme effectivement jusqu'au terme de la béatitude. Prédétermination dit tout autre chose : limitation du choix, orientation nécessaire et exclusive vers tel objet (2). La pré-

(1) Parfois la distinction du sens composé et divisé n'est qu'implicite ; c'est le cas de cet exemple, auquel le Père Gargou-Lagrange attache un grand prix, *De Malo*, q. VI, a. 1, ad 3^m^ : *Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest ; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas.* — Rien de plus clair : Dieu meut la volonté libre, et l'effet est nécessaire d'une nécessité hypothétique, *ex suppositione, propter immutabilem efficaciam divinae, virtutis ;* il n'est pas nécessaire *simpliciter*, parce qu'il procède immédiatement d'une volonté créée, qui demeure maîtresse de son choix sous la motion divine.

(2) Cette définition renferme la solution d'un paradoxe qui scandalise certains esprits : si la détermination de la créature se produit *in rerum natura*, comment Dieu n'en est-il pas l'auteur ? Il en est l'auteur quant au matériel de l'acte, qui ne pourrait exister sans lui ; il n'en est pas l'auteur quant au formel du choix, qui procède immédiatement de la liberté créée. Commentant ce même texte de saint Thomas, le bienheureux Robert Bellarmin a prononcé le nom de « détermination négative », pour faire la part de la liberté créée. Je ne sache pas qu'un mot plus profond ait jamais été prononcé dans cette controverse. *De gratia et libero arbitrio*, IV, 16 ; et encore *Auctarium Bellarminianum*, éd. X. Le Bachelet, p. 97, Paris, 1913.

destination divine ne présente qu'une nécessité hypothétique, *ex suppositione*, comme il est dit, sous diverses formes, dans ce recueil de textes. La prédétermination divine présente une nécessité absolue dans son ordre. S'il s'agit de prédétermination physique, nécessité absolue de l'ordre physique.

C'est pourquoi, dans ce recueil de textes, la prédétermination ne figure pas. La distinction du sens composé et divisé trouve une application immédiate dans l'hypothèse d'une motion divine qui respecte la liberté de la créature. Elle n'en trouve aucune dans l'hypothèse d'une détermination divine, qui a pour effet de la supprimer. Que tel soit l'effet propre de la détermination divine, les textes déjà cités l'établissent assez clairement. Et ils permettent de vérifier que la distinction entre propositions modales *de dicto* et *de re*, applicable en matière de *motion* divine, ne l'est pas en matière de *détermination* divine.

Pour achever de s'en convaincre, il n'est que de recourir aux passages de saint Thomas qui traitent *ex professo* de la nécessité, dans ses relations avec le libre arbitre. Nous pourrions recourir à la Iª, q. 82, art. 2 ; *Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult*, déjà invoquée dans cette controverse, et nous y lirions que *Voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult* ; ce qui assurément ne signifie pas que *voluntas contingenter vult quaecumque vult*, mais seulement *ea quae sunt ad finem ; ipsum autem finem ultimum, necessario*. Recourons plutôt à la question XXIIe *De Veritate*, art. 6 : *Utrum voluntas de necessitate velit quid-*

quid vult. Sous ce titre, le saint Docteur établit une équation pure et simple entre l'idée de nécessité et celle de détermination *ad unum*. Il faut suivre son développement dans ses détails.

Ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde, cum voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum ad quae naturali inclinatione determinatur... Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum sicut at principium, ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quae non est determinata ; et hoc est finis ultimus... Invenitur autem indeterminatio voluntatis respectu trium, sc. respectu obiecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem.

Respectu obiecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quae sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum..., quod ideo contingit quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversae viae competunt perveniendi in ipsum. Et ideo non potest esse appetitus voluntatis determinatus in ea quae sunt ad finem, sicut est in rebus naturalibus, quae ad certum finem et determinatum non habent nisi certam et determinatam viam. Et sic patet quod res naturales, sicut de necessitate appetunt finem, ita et ea quae sunt ad finem ; ut nihil sit in eis accipere quod possint appetere vel non appetere. Sed voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere ; sed non de necessitate appetit aliquid eorum quae sunt ad finem. Unde respectu huius est in potestate eius appetere hoc vel illud.

II° est voluntas indeterminata respectu actus : quia circa obiectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti : potest enim exire in actum volen-

di respectu cuiuslibet et non exire : quod in rebus naturalibus non contingit : grave enim semper descendit deorsum in actu, nisi aliquid prohibeat. Quod exinde contingit quod res inanimatae non sunt motae a se ipsis, sed ab aliis, une non est in eis moveri vel non moveri ; res autem animatae moventur a seipsis ; et inde est quod voluntas potest velle et non velle.

III° indeterminatio voluntatis est respectu ordinis ad finem, in quantum voluntas potest appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel secundum apparentiam tantum ; et haec indeterminatio ex duobus contingit, sc. ex indeterminatione circa obiectum in his quae sunt ad finem, et iterum ex indeterminatione apprehensionis, quae potest esse recta et non recta ; sicut ex aliquo principio vero dato non sequitur falsa conclusio nisi per aliquam falsitatem rationis vel assumentis aliquam falsam vel falso ordinantis principium in conclusionem. Ita ex quo inest appetitus rectus ultimi finis, non potest sequi quod aliquis aliquid inordinate appeteret, nisi ratio acciperet aliquid inordinate in finem quod non est ordinabile in finem ; sicut qui appetit beatitudinem appetitu recto, nunquam deduceretur in appetendam fornicationem, nisi inquantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, inquantum est quoddam delectabile bonum, et sicut ordinabilem in beatitudinem, velut quandam imaginem eius. Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua bonum potest vel malum appetere.

Cum autem voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur : sc. quantum ad actum, inquantum potest velle vel non velle ; et quantum ad obiectum, inquantum potest velle hoc vel illud et eius oppositum ; et quantum ad ordinem finis, inquantum potest velle bonum vel malum...

Sur quoi l'on remarquera d'abord que saint Tho-

mas établit une corrélation rigoureuse entre l'idée de détermination *ad unum* et celle de nécessité : *Ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum*. Comme il reconnaît deux sortes de nécessité, la nécessité conditionnelle, *ex suppositione*, et la nécessité absolue, *simpliciter*, on doit penser qu'il est disposé à reconnaître aussi deux sortes de déterminations ; mais elles ne seront pas de même ordre. A la nécessité conditionnelle, nécessité de conséquence et d'ordre logique, répondra une détermination d'ordre logique aussi. A la nécessité absolue, nécessité de conséquent et d'ordre physique, à celle-là seulement, répondra une détermination d'ordre physique. Le développement ne s'occupe que de celle-ci, et nous renseigne sur ce que saint Thomas pense de la détermination dans l'ordre physique.

On remarquera en second lieu que saint Thomas laisse complètement en dehors de sa perspective présente la motion divine dans la créature libre. La question qui l'occupe est autre ; au sujet de la créature libre, le nom de *motion* n'est pas prononcé, parce que la chose demeure provisoirement hors de vue. Elle viendra en son temps, à l'article 8, quand saint Thomas recherchera *Utrum Deus voluntatem cogere possit* : là, il distinguera diverses sortes de *motion*, pour assigner à chacune le degré d'efficacité qui lui est propre. Maintenant, il ne s'occupe que de la *détermination* imprimée par Dieu à la volonté libre, et il en exclut trois choses : 1° le choix des moyens particuliers qui peuvent conduire à la possession de la fin dernière ; 2° la position ou non-position de l'acte ; 3° l'ordination,

plus ou moins correcte, des moyens à la fin. C'est tout le domaine de la liberté créée. Sur ces trois points, la volonté créée est libre, c'est-à-dire exempte de détermination ; le domaine de la liberté créée échappe, par définition, à toute détermination venue de Dieu. La détermination venue de Dieu n'a de prise que sur le fond de la nature, pour l'orienter vers sa fin dernière, en attendant de la fixer immuablement dans la possession béatifiante de cette fin (1). Il demeure donc acquis, de par la définition thomiste, que la motion divine dans la créature libre, comme telle, ne présente pas le caractère d'une détermination.

C'est la proposition qu'il importait surtout d'établir. De cette proposition découlent des conséquences extrêmement importantes quant à l'exégèse des textes de saint Thomas relatifs à l'action divine dans la volonté créée. La ligne de la détermination et la ligne de la motion doivent être maintenues strictement distinctes, comme entièrement hétérogènes l'une à l'autre. Faire refluer la métaphysique de la motion sur la métaphysique de la détermination, c'est tout brouiller.

Nous sommes ramenés à cette conclusion inéluctable : « *Il n'y a pas en saint Thomas trace de prédétermination physique non nécessitante.* »

Ce point capital étant acquis, peu de mots suf-

(1) Est-il besoin de faire observer que la possession béatifiante de la fin dernière ne supprime pas dans les bienheureux tout exercice de la liberté, parce que la détermination divine ne s'étend pas aux biens particuliers, entre lesquels un choix demeure possible ? Je ne m'attendais pas à être rappelé à une observation si certaine. (Voir p. 432, note.)

firont pour liquider quelques difficultés secondaires et dissiper des malentendus.

Le Père note par deux fois (1) que le Père d'Alès « a *enfin* (c'est moi qui souligne) reconnu lui-même après Bellarmin, Suarez et Tolet, S. J., que saint Thomas affirme la prémotion prédéterminante (2) en deux textes du *De Veritate*, q. XXII, a 8 et 9 ». Donc, il se persuade que je viens d'accomplir une évolution considérable, et il en triomphe modestement. Je regrette de lui ôter cette joie, mais c'est là pure illusion. J'aurais évolué sans fausse honte, si la vérité m'était apparue de ce côté, mais il n'en est rien. Puisque cet incident, de nulle portée, a été mal compris, je m'excuse de le mettre au point.

Tout d'abord je n'ai cessé d'admettre, avec le sentiment commun des théologiens, que Dieu, auteur de la volonté humaine, peut toujours la changer, en lui imprimant des inclinations nouvelles, des attraits nouveaux ; qu'il agit en cela souverainement. J'ai reconnu cette vérité, non seulement dans ces deux articles de saint Thomas, mais dans un très grand nombre d'autres ; et je l'ai dit si souvent que je n'aurais pas éprouvé le besoin de le redire, si le Père n'avait paru en douter. Qu'il me suffise de renvoyer au commentaire que j'ai donné de *De Veritate*, q. XXII, a. 8, dans le *Dictionnaire Apologétique*, t. III, p. 461.

En second lieu, je ne pouvais ignorer que les

(1) Pp. 424, 430.

(2) J'avais écrit « déterminante », sans aucun pléonasme (p. 421). — Ci-dessus, p. 213.

théologiens de la Compagnie de Jésus, au XVI^e^ siècle, ne se sont pas toujours gardés des confusions de vocabulaire qui se sont beaucoup répandues dans l'école bannésienne et contre lesquelles le présent chapitre esquisse un effort de réaction. Cela est vrai particulièrement de Tolet, chez qui la propriété des mots *motio*, *determinatio*, n'est pas exactement observée, comme elle devrait l'être toujours et comme elle l'est toujours chez saint Thomas. En cela, ces théologiens ont eu tort, j'en suis convaincu ; mieux aurait valu s'en tenir au vocabulaire très précis de saint Thomas. Mais puisque l'on me les opposait, j'ai tenu à marquer que j'étais d'accord avec eux sur le fond des choses, et à faire pour un moment abstraction des mots. Etant bien entendu que ni Bellarmin ni Suarez n'ont admis le nom de prémotion déterminante au sens de motion *libre* de la créature, mais seulement au sens de prémotion *pure et simple*, j'ai cru pouvoir, pour un instant, faire cause commune avec eux, sans me dissimuler qu'en cela je me séparais de saint Thomas, non quant à la chose, mais quant aux mots. En d'autres termes, je me suis résigné à donner, comme on l'a fait souvent, le nom de prémotion déterminante à cette opération divine qui change l'inclination naturelle de la créature. Comme j'affirmais, dans le même contexte, que je tenais « déterminante » pour un simple équivalent de « infaillible », je ne croyais pas qu'on pût prendre le change sur ma véritable pensée. Malgré tout, c'était une imprudence, je le constate, puisque je n'ai pas été compris, et je la retire

simplement. Rétablissons donc les faits, tels qu'ils n'ont cessé de m'apparaître. Le nom de prémotion déterminante, en tant qu'applicable à un acte *libre* de la créature, demeure aussi introuvable dans *De Veritate*, q. XXII, a. 8 et 9, qu'à toute autre page de saint Thomas. Si l'on a présent à l'esprit l'article 6, que nous venons de transcrire largement, le contraire doit paraître *a priori* impossible. La lecture intégrale des articles 8 et 9 confirmera cette présomption (1). Je suis ramené malheureu-

(1) Sans reprendre tout le commentaire, touchons le point le plus délicat. Saint Thomas écrit, art. 8 : ... *Potest Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut in natura : unde sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut primo agente, qui vehementius imprimit : unde, sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius Deus. Immutat autem voluntatem dupliciter : uno modo movendo tantum, quando sc. voluntatem movet ad aliquid volendum sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione alicuius habitus quandoque facit ut homo velit hoc quod prius non volebat ; alio modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem : sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum..., ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione...* Le saint Docteur distingue ici deux sortes d'opération divine dans la volonté créée : l'une par simple motion, l'autre par impression d'une forme permanente. Dans le premier cas, et à plus forte raison dans le second, l'opération divine peut prévenir absolument toute réaction du libre arbitre (l'exemple des enfants sanctifiés au baptême suffirait à le prouver). Cette opération de Dieu, comme cause efficiente, est irrésistible, et d'éminents théologiens ne répugnent point à parler dans ce cas de prémotion déterminante. Soit. Mais il importe de remarquer que *saint Thomas ne leur en donne pas l'exemple* ; il réserve l'emploi du mot *determinatio* pour l'inclination fondamentale de la nature et pour la béatitude consommée ; quant aux changements que Dieu introduit souverainement et

sement à cette conclusion, que le Père ne sait pas encore très au juste de quoi nous discutons depuis dix ans.

Le texte de *Prov.*, XXI, 1, cité à ce propos, est très beau et très expressif, mais ne fournit aucune lumière nouvelle sur l'analyse de l'acte libre. On voit bien que Dieu peut imprimer au cœur du roi une inclination nouvelle, et agit en cela souverainement. Mais ce texte ne rend pas improbable, tant s'en faut, que cette action souveraine a été concertée dans les conseils de la divine Sagesse, dont les jugements sont incompréhensibles et les voies inénarrables, mais non pas aveugles. Dieu a bien assez de lumières pour ne pas former de desseins irréalisables. Toute l'antiquité chrétienne a cru cela, et vu dans ce fait indiscutable la clef du gouvernement divin. Entre la motion que Dieu imprime souverainement à la créature vers un bien particulier, et l'acte libre de la créature, il y a la délibération et la détermination de la volonté créée.

Le Père Garrigou-Lagrange croit devoir maintenir (1) que dans la I^{a}, q. 19, a. 3, ad 5^{m}, les mots : *Causa quae est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum,*

infailliblement dans la créature avant le terme de la béatitude, il écarte le mot *determinatio*, et se contente d'*inclinatio* ; de là : *ex aliquo superaddito, sicut est gratia et virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud ad quod prius non* erat DETERMINATA NATURALI INCLINATIONE. C'est ce que nous avions noté dans le *Dictionnaire Apologétique*, et nous n'avons pas eu la pensée de nous dédire dans la *Revue de Philosophie*. — On peut répéter la constatation pour art. 9, où le point de vue est autre.

(1) P. 425, note.

visent la détermination que la créature libre recevrait pour des effets particuliers, non pour la fin dernière de sa nature. En maintenant cela, je ne puis dire qu'il me paraît bien inspiré. Je crois même que le contexte immédiat lui donne un clair démenti : *Sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat se ipsam ad volitum ad quod habet habitudinem non necessariam.* Si l'on cherche quel principe général opère la synthèse de ces deux énoncés contraires, on n'en trouve pas d'autre que celui-ci : « L'usage de toute liberté se fonde sur une nécessité. » En termes moins abstraits, « l'orientation d'une volonté libre vers un bien particulier présuppose une inclination nécessaire vers le bien commun de sa nature ». C'est le principe qu'on a rencontré, dans q. XXII *De Veritate*, art. 6, énoncé en ces termes : *Quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum sicut ad principium, ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quae non est determinata ; et hoc est finis ultimus.* Il n'y a pas lieu de quitter cette voie royale pour se lancer dans des traverses, où l'on n'aurait aucune chance de rencontrer la pensée de saint Thomas. L'objection est présentée, I^a, q. 19, a. 3, ad 5^m, avec une clarté parfaite : il s'agit d'expliquer la présence d'une détermination libre en Dieu. Saint Thomas remonte au principe : toute détermination libre se fonde sur une nécessité. Il rappelle que la créature doit au Créateur cette nécessité qui est l'inclination fondamentale de sa nature, et en vertu de laquelle elle se détermine librement à des biens

particuliers ; de manière qu'en dernière analyse, sa détermination se ramène à l'action créatrice comme à son premier principe. Dieu, au contraire, ne doit à personne cette nécessité qui est lui-même et qui l'incline à tout bien ; aussi se détermine-t-il à tel bien particulier, sans le concours d'aucun principe extérieur (1). Quant à la détermination de la créature, il n'y a rien ici qu'on ne trouve partout ailleurs. Saint Thomas n'a jamais prétendu que la créature libre se déterminât indépendamment de l'inclination naturelle qu'elle tient du Créateur ; mais il ne cesse de maintenir qu'en vertu de cette inclination naturelle *ad effectum* (on remarquera la portée absolument indéfinie de ce vocable), elle se détermine sans être déterminée.

Entre cette détermination au bien universel de sa nature, qu'elle tient du Créateur, et cette détermination à tel bien particulier, qu'elle se donne, moyennant le concours divin, il n'y a pas place pour une troisième détermination intermédiaire, et saint Thomas n'en parle jamais, pas plus ici qu'ailleurs. *La determinatio ad se determinandum*, du Père del Prado, est un mythe, comparable à la *determinatio contingens* du Père Garrigou-Lagrange.

Le Père ramène (2) un texte du Commentaire *De divinis nominibus*, sur lequel une confusion s'est produite, que j'espérais voir dissipée à tout

(1) Ceci est parfaitement expliqué par Cajetan, *in h. l.* Il renvoie d'ailleurs à *C. G.*, I, 83, et explique pourquoi la volonté divine, nécessaire non *absolute*, mais *ex suppositione* peut être dite libre, mais non pas contingente.

(2) P. 425, note.

jamais. D'autant que lui-même reconnaît son erreur matérielle, et indique ailleurs, en termes précis, le principe de la confusion. Cette page du *De divinis nominibus* juxtapose et met en contraste deux sortes d'opérations divines : la prédétermination formelle, d'ordre purement idéal, et l'action réalisatrice, d'ordre physique. Lisant cette page avec un esprit préoccupé, le Père avait confondu, et réuni par un *seu*, comme ne faisant qu'un, ces opérations très distinctes que saint Thomas oppose par un *et : praedeterminavit et omnia produxit.* Le verbe *praedeterminavit* se réfère à la prédétermination formelle ; le verbe *produxit* se réfère à l'action réalisatrice. Poursuivant l'opposition à travers toute cette page, saint Thomas avait dit plus haut : *praediffinitiones et voluntates sunt distinctivae entium et effectivae eorum* : désignant par *praediffinitiones* les prédéterminations formelles, par *voluntates* les actions réalisatrices. Cela avait échappé au Père. Néanmoins, nul ne sait mieux que lui que les prédéterminations formelles ne sont pas réalisatrices : il a cru devoir me le rappeler en finissant, pour me prouver qu'il y a en saint Thomas des prédéterminations non nécessitantes. J'en suis pleinement convaincu, et m'en étais souvenu en citant ce texte. Mais ces prédéterminations-là sont hors de cause. L'argument *ad hominem*, invoqué très justement par le Père, manque donc son but. Nous discutons des prédéterminations physiques, non des prédéterminations formelles, qui n'ont aucune influence directe dans le domaine des faits.

Donc j'avais espéré que la confusion était dissi-

pée une fois pour toutes. Vain espoir, car le Père, persévérant, malgré toutes les expériences, à lire saint Thomas à travers Alvarez, m'oppose, à titre de prédétermination non nécessitante, « celle qui a décrété infailliblement que Marie consentirait librement au mystère de l'Incarnation, le jour de l'Annonciation ».

Sur quoi je réponds :

1° L'exemple choisi est saint et auguste entre tous ; mais il n'est pas d'autre espèce. Si l'on admettait ici une prédétermination physique non nécessitante, il faudrait en admettre une infinité d'autres ; car l'histoire de la grâce efficace, qui emporta le consentement de Marie au mystère de notre salut, est l'histoire de toutes les grâces efficaces.

2° Je distingue, conformément aux indications du *De divinis nominibus* (puisque tel est l'exemple choisi ; on en trouverait autant presque à chaque page de saint Thomas). S'agit-il de prédétermination formelle, assurément elle ne fut pas nécessitante ; car une prédétermination formelle ne fut jamais nécessitante, n'ayant pas de contre-coup direct dans le domaine des faits. S'agit-il d'action réalisatrice, assurément elle ne fut pas davantage nécessitante, car Dieu respecte le libre arbitre humain en général, à plus forte raison celui de Marie. Aussi bien, ne fut-ce pas du tout une prédétermination, ni formelle ni causale : ce fut une *motion divine infaillible*. Nous sommes ramenés à la distinction assez longuement exposée ci-dessus entre motion et détermination. Donc, le fantôme d'une prédétermination physique non nécessitante

s'évanouit simplement (pour qui veut s'en tenir à la langue de saint Thomas).

Cette conclusion ne s'applique pas seulement à la page citée du *De divinis nominibus*, mais à beaucoup d'autres pages de saint Thomas ; notamment à ce texte opportunément ramené par le Père (1), *Quodlib.*, XII, q. 3, a. 4 : *Alii reducunt omnia haec in causam supracaelestem, sc. in providentiam Dei, a qua omnia sunt praedeterminata et ordinata ; et secundum illos fatum erit quidam effectus providentiae: quia providentia nihil aliud est quam ratio ordinis rerum prout est in mente divina.* Le parallélisme de cette page avec la précédente est manifeste. Si l'on veut avoir égard aux analogies du langage thomiste, on se gardera bien de voir dans *praedeterminata et ordinata* un simple redoublement d'expression, et de métamorphoser le *et* en *seu* ; mais on reconnaîtra ici une intention précise, dont témoignent bien d'autres pages : celle de distinguer dans la Providence divine l'élément purement idéal et l'élément actif, en d'autres termes la prédétermination formelle et l'action réalisatrice. Encore une fois, *praedeterminata* ne marque pas une action nécessitante, je l'accorde volontiers au Père. Aussi bien, n'est-ce pas du tout une action hors de Dieu. Et donc sa thèse ne reçoit de ce texte aucun appoint.

Il y aurait de belles pages à écrire sur les prédéterminations formelles, et leur rôle non négligeable dans la métaphysique de saint Thomas. Mais je m'arrête, car je ne veux pas le rendre suspect de poser une passivité dans l'Acte pur.

(1) P. 433.

Le Père Garrigou-Lagrange a cru devoir rappeler que l'idée de *nécessité* n'épuise pas le sens du verbe *determinare*, ce dont on peut se convaincre en jetant les yeux sur un lexique : on y verra que ce verbe signifie souvent indiquer, résoudre une question, décider. Je ne puis qu'applaudir à une observation si juste. Aussi bien n'ai-je pas eu la pensée de soulever un doute là-dessus.

Mais laissez-moi vous dire, mon Père, en finissant, que je n'ai pas lu sans une peine profonde vos dernières lignes : « Si l'interprétation de saint Thomas donnée par le Père d'Alès était la vraie, ce seraient les molinistes qui non seulement seraient les plus purs thomistes, mais les seuls thomistes ; ils nous chasseraient de la maison... » — A Dieu ne plaise ! Et il faut absolument s'expliquer là-dessus, d'autant que la question présente domine de très haut le Code civil. Nul ne songe à vous chasser d'aucune maison. Mais il faut vivre, chrétiennement et intellectuellement. Or, la pensée de saint Thomas n'est pas un domicile privé, d'où les théologiens catholiques puissent être forclos, comme étaient justement forclos des Ecritures divines les adversaires auxquels s'en prend Tertullien dans son traité *De praescriptione haereticorum*. D'autant que l'exégèse dont vous vous êtes fait le garant, quant à Iª IIªᵉ q. 10, a. 4, est communément rejetée par votre école.

La pensée de saint Thomas est la maison de famille, la maison du Père céleste. Vos ancêtres dans la doctrine ont fait immensément pour le confort et pour la splendeur de cette bénie maison. Elle renferme, selon le mot de Notre-Seigneur en

saint Jean, des appartements nombreux. De ces appartements, vous avez aménagé la meilleure part, à la pleine satisfaction des enfants de Dieu qui viennent s'y reposer et y vivre. Mais les tempéraments des pèlerins sont divers, et aussi les goûts, plusieurs ne s'accommodent pas de certaines incohérences. Tel appartement, aménagé par quelques-uns de vos ancêtres et par vous-même, paraît inconfortable à de braves gens, qui ne peuvent pourtant pas coucher sous les ponts ; ils ne demandent qu'à l'aménager dans un style qui leur paraît meilleur et à le meubler à la couleur de leur esprit, pour y reposer en paix à côté de vous. Il faut leur passer cette fantaisie. C'est à quoi nous convie le Père commun de tous les fidèles, en marquant, dans l'Encyclique *Studiorum ducem*, les conditions d'une collaboration intellectuelle, fraternelle et féconde. Aucun dommage n'en résultera, mais une harmonie très douce, dans ce caravansérail ou ce paradis thomiste, où les différences d'esprits et d'écoles subsisteront tant que durera notre pèlerinage ici-bas, sans que la concorde fraternelle en doive être nécessairement troublée. *Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum.*

VI

QUESTION DE MOTS
ET
QUESTION DE PRINCIPES [1]

(1) *Revue de Philosophie*, 1927.

QUESTION DE MOTS ET QUESTION DE PRINCIPES

Du terrain de la motion divine, où la discussion avait paru s'égarer, le R. P. Garrigou-Lagrange la ramène (1) sur le terrain de la prédétermination physique non nécessitante, ou encore de la grâce divine efficace *ab intrinseco* ; deux notions qu'il tient pour synonymes. D'ailleurs, il me reproche de m'attarder à une question de mots et d'errer sur la question de principes. Ces deux points appellent quelques réflexions.

I. — Question de mots

1° Le R. Père veut bien m'accorder (2) qu'il y a « une différence extrêmement profonde entre la *prédétermination* physique non nécessitante et *une motion divine* qui ne serait *efficace* que *ab extrinseco* ». Je le crois bien ! Aucun doute n'a été soulevé là-dessus. Car je tiens la prédétermination physique non nécessitante pour un être purement mythique, à en juger par les notions que nous donne saint Thomas. Je tiens au contraire la motion divine efficace *ab extrinseco* pour un être parfaitement réel, en un sens qu'il faudra préciser tout à l'heure et qui manifestement n'est pas celui

(1) *Revue de philosophie*, 1926, pp. 659-670.
(2) P. 665.

auquel le Père a pensé. En somme, il m'accorde ce que je ne songeais pas à lui demander, mais ne m'accorde rien de ce que j'avais essayé de prouver dans mon précédent article, à savoir que *motion* et *détermination* sont deux idées essentiellement disparates, la première appartenant à l'ordre dynamique et n'impliquant pas nécessité ; la seconde n'appartenant pas à l'ordre dynamique, et, quand elle vient à Dieu, impliquant nécessité. Que tel fût le sens de mes développements, il ne semble guère s'en souvenir ; car il écrit (1) :

L'expression *non ex necessitate* a le même sens très clair dans ces deux phrases de saint Thomas (Ia IIae, q. 10, a. 4) : « *Non* ergo *ex necessitate* (Deus) movet voluntatem hominis. » — « Sic Deus ipsam movet, quod *non ex necessitate* ad unum determinat. » — « Ce n'est *pas nécessairement* que Dieu meut la volonté de l'homme. » — « Il la meut de telle sorte que ce n'est *pas nécessairement* qu'il la détermine à tel acte plutôt qu'à tel autre. »

Cela veut dire que le verbe *movere* n'est pas affecté par les mots *ex necessitate* autrement que le verbe *determinare*. Et voilà la notion de prédétermination non nécessitante restaurée dans le vocabulaire de saint Thomas.

Malheureusement pour cette explication trop ingénieuse, nous possédons de la *determinatio* divine est une description parfaitement précise et immuable, tracée par saint Thomas lui-même. Elle trouve son expression la plus claire dans une page que nous avons largement reproduite précé-

(1) P. 660.

demment (*De Veritate*, q. XXII, a. 6) : *Utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult ;* page qui établit une équation pure et simple entre l'idée de *determinatio ad unum* et celle de *necessitas*. Rappelons seulement les premiers mots : *Respondeo dicendum quod ex hoc dicitur aliquid esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum.* — Comme ces mots l'indiquent assez clairement, saint Thomas ne traite point ici une question particulière et limitée, mais la question tout à fait universelle et abstraite de la *necessitas*, ou de la *determinatio ad unum*, entre lesquelles il établit une équation pure et simple. Si donc, comme je l'ai écrit, et comme le Père Garrigou-Lagrange a cru bon de le rappeler (1), il laisse complètement en dehors de sa perspective présente la motion divine dans la créature libre, cela ne veut pas dire que ses considérations présentes ne sauraient avoir aucune répercussion dans la métaphysique de l'acte libre ; mais bien, qu'il prend soin de sérier les questions, et s'occupe présentement de dégager certains principes universels touchant l'idée de nécessité. Ces principes universels vaudront pour toutes les applications particulières, car le particulier est contenu dans l'universel. La nécessité est caractérisée par la détermination *ad unum*. Et saint Thomas prononce, sans ambiguïté possible, qu'en déterminant physiquement *ad unum*, Dieu imprime nécessité.

Quant à la motion divine dans la créature libre, saint Thomas l'oublie si peu qu'il y pense tout le temps et ne la perd pas un instant de vue, comme

(1) P. 666.

on pourra s'en convaincre en relisant cette page que j'ai citée. Seulement, le moment n'est pas venu d'en éclaircir la nature ; présentement, saint Thomas s'attache à éclaircir la nature de la détermination. Les deux notions étant distinctes, il se garde bien de les faire interférer. En ce sens, en ce sens seulement, j'ai pu dire qu'il « laisse complètement en dehors de sa perspective présente la motion divine dans la créature libre ». Cela doit s'entendre du point de vue formel qui est le sien.

Et c'est le cas de se souvenir que la volonté divine est *agens fortissimum*, qu'elle atteint l'être souverainement, quant à la substance et quant au mode, en respectant la nature des êtres et le mode propre de leurs opérations. Quand Dieu produit une motion dans la créature, il la produit nécessaire ou libre, selon qu'il veut la produire nécessaire ou libre, eu égard à la capacité de la créature. Quand il produit une détermination, il la produit nécessitante, la détermination divine n'étant pas susceptible d'une autre modalité. Ceci a été établi par lui une fois pour toutes, dans la région des principes, en dehors de toute application particulière.

Donc la notion de *determinatio ad unum, non ex necessitate*, est, selon les principes universels posés par saint Thomas et selon sa terminologie très sûre, une contradiction dans les termes. Par où l'on voit ce qu'il faut penser de la prédétermination non nécessitante, au regard de saint Thomas.

De fait, entre *movere* et *determinare*, il y a autant de différence qu'entre la ligne et le point, qu'entre le volume et la surface enveloppante. Ce

ne sont pas notions comparables ; elles n'appartiennent pas au même ordre de réalités.

Revenons donc à l'exégèse des textes considérés.

Non ex necessitate movere exclut l'idée d'un mouvement nécessitant (tout mouvement imprimé par Dieu n'est pas, de soi, nécessitant).

Non ex necessitate determinare exclut l'idée d'une détermination (qui ne pourrait être que nécessitante, car la nécessité est inhérente à toute détermination produite par Dieu).

D'où il ressort que les mots *non ex necessitate* n'affectent pas de même manière le verbe *movere* et le verbe *determinare*.

La première proposition est immédiatement exclusive d'un certain mouvement, et médiatement qualificative d'un mouvement affirmé d'ailleurs.

La deuxième proposition est nettement pléonastique et exclusive de toute détermination. Elle se résout en une négation pure et simple, sans aucune affirmation.

Il est d'ailleurs très vrai que les mots *ex necessitate* affectent immédiatement le verbe *movere*, aussi bien que le verbe *determinare*. La question posée est celle-ci (1) : *Utrum voluntas movealur de necessitate ab exteriori principio quod est Deus*. Le formel de l'argumentation est dans les mots *de necessitate* (*ex necessitate*), qui interviennent, sans négation et avec négation, dans le titre et dans le texte ; il n'est pas dans le groupe, essentiellement résoluble, *non ex necessitate*. Le fait qu'une négation vient, dans la réponse, se poser devant les mots *ex necessitate*, ne suffit pas à constituer une

(1) Ia, IIae, q. 10, a. 4.

expression à part, digne de figurer dans un lexique. Autrement, toute question, posée pour être résolue par *sic* et *non*, sera, par là-même, génératrice d'une expression semblable ; il y en aura autant que de noms, de verbes, d'adjectifs et d'adverbes, sans compter les locutions adverbiales telles que *ex necessitate*. Et quelles proportions va prendre le lexique de saint Thomas !

Ces deux considérations, prises l'une du sens inhérent au verbe *determinare*, l'autre du rôle grammatical dévolu aux mots *ex necessitate*, ne permettent pas de poser simplement : *non ex necessitate determinare* = *contingenter determinare*. En suggérant joyeusement cette identification baroque, j'avoue que je ne m'attendais pas à la voir prendre au sérieux. L'expérience a montré qu'il ne faut désespérer de rien. Le Père Garrigou-Lagrange nous apportera-t-il quelque jour un exemple de détermination produite par Dieu et désignée par ces mots : *determinatio contingens* ? Attendons. Je pense qu'on attendra longtemps, car saint Thomas parle une très bonne langue et n'a pas coutume de se contredire.

2° Rien ne déconcerte le Père Garrigou-Lagrange. Non content de relever cette surprenante gageure, il la soutient par une argumentation que je ne croyais pas devoir rencontrer sous une plume philosophique. Il s'autorise des textes de saint Thomas relatifs aux déterminations propres du libre arbitre créé, par exemple celui-ci, *De Veritate*, q. XXII, a. 5 : *Voluntas ad alia (praeter finem ultimum) non de necessitate determinatur naturali inclina-*

tione, sed propria dispositione absque necessitate (1) ; et il ajoute (2) :

Vous savez que, selon saint Thomas, ce que la volonté peut faire en soi, Dieu le peut faire en elle. C'est ce qui est affirmé dans le fameux passage *De Veritate*, q. 22, a. 8 : « Omnis actio voluntatis, in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a

(1) En passant, je demanderai au Père Garrigou-Lagrange s'il maintient que, dans le cas présent, les mots *non de necessitate* ont la valeur d'une expression toute faite, équivalente à *contingenter*. Le lecteur reconnaîtra immédiatement les deux termes d'une alternative :

De necessitate determinatur naturali inclinatione ;
Propria dispositione determinatur absque necessitate.

Le premier terme de l'alternative est repoussé par la négation *non*, qui manifestement affecte l'ensemble de la proposition et ne saurait faire corps avec *de necessitate ;* le deuxième terme est opposé au premier par la particule adversative *sed*, et affirmé comme vrai, le verbe étant d'ailleurs modifié par *absque necessitate*, qui constitue un très réel équivalent de *contingenter*. — Mais on voit que la proposition *contingenter determinatur naturali inclinatione* serait un pur non-sens. Car Dieu agit souverainement comme auteur de l'inclination naturelle, qui, de soi est nécessitante. Par ailleurs, et en vertu de cette inclination nécessitante, la volonté se donne à elle-même une détermination contingente. Le Père Garrigou-Lagrange a-t-il vu que son exégèse conduit à poser que *voluntas ad alia (praeter finem ultimum)... determinatur naturali inclinatione?* Ce qui est la négation du libre arbitre créé.

Cet exemple peut éclairer l'exégèse de Ia IIae, q. 10, a. 4 : *Sic Deus voluntatem movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius...* Ici encore nous avons une alternative :

Deus ex necessitate ad unum determinat voluntaten ;
Remanet motus eius contingens et non necessarius.

Le parallélisme est rigoureux avec l'exemple précédent : le premier terme est repoussé par *non*, le deuxième est introduit par *sed*, et affirmé. Les deux phrases thomistes ont été coulées dans le même moule, exactement.

(2) P. 661.

Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit ; *unde, sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius Deus...* quandoque *facit ut homo velit hoc quod prius non volebat.* »

Ce dernier texte est celui dans lequel, en votre dernier article, vous reconnaissiez, avec Suarez et Tolet, la prémotion physique prédéterminante. Vous vous reprochez maintenant cette concession. Il est clair pourtant que, dans ce texte, il s'agit d'une *motion divine*, non pas seulement morale (par proposition d'un objet), mais *physique* (ou *quoad exercitium*), et d'une prémotion, non pas seulement *indifférente*, c'est-à-dire qui porterait au bien universel et non pas à tel bien particulier plutôt qu'à tel autre. Il est clair aussi qu'il s'agit d'une motion *intrinsèquement efficace* (indépendante d'une soi-disant prévision de notre consentement par une science moyenne, dont saint Thomas n'a jamais parlé) : il vient d'être dit dans ce texte même, pour montrer que cette motion est efficace par elle-même : *Deus qui vehementius imprimit.* Il est enfin non moins évident que cette motion, dont parle ici saint Thomas, porte infailliblement à un acte *libre*, car c'est par là qu'il explique le texte des Proverbes, XXI, 1 : *Cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit inclinabit illud.* C'est bien librement que le roi se convertit.

Cet appel à un terme de comparaison aussi hétérogène qu'est, par rapport à la détermination venue de Dieu, la détermination propre du libre arbitre créé, renferme une transition de *genere ad genus*, qui constitue, dans l'espèce, un paralogisme énorme. Car Dieu agit sur la créature *ab extrinseco ;* la créature agit sur elle-même *ab intrinseco*, et la détermination, qu'elle se donne librement, ne comporte aucune nécessité, que

celle d'être telle et non pas autre. Voyez la suite. Des principes posés touchent la *substance* de l'acte, le Père tire une conclusion touchant le *mode*. Pourtant, saint Thomas avait marqué expressément qu'il raisonnait sur la substance de l'acte et non sur le mode ; c'est pourquoi il a dit : « Omnis actio voluntatis, *in quantum est actio* », (non pas *in quantum est electio*). Que Dieu puisse imprimer à la volonté humaine telle inclination qui lui plaît, qu'il agisse en cela souverainement, c'est entendu : saint Thomas l'enseigne avec toute la théologie catholique. Que la motion divine conférant cette inclination ne soit pas indifférente, mais tende à un bien particulier, c'est encore entendu. Qu'elle soit même intrinsèquement efficace de la dite inclination de nature, c'est encore entendu (autrement elle ne serait pas). Qu'elle porte infailliblement à tel acte libre, c'est toujours entendu ; nous l'avons expliqué assez longuement dans notre dernier chapitre. Mais qu'elle *prédétermine* la volonté à cet acte *libre*, par une motion efficace *ab intrinseco*, cela n'est plus entendu. C'est votre système, et non plus la pensée propre de saint Thomas.

C'est même contradictoire ; car qui dit *détermination* venue du dehors, dit nécessité. Le libre arbitre se détermine de lui-même, *ab intrinseco*. Dieu le meut *ab extrinseco ;* il le meut efficacement ; il le meut infailliblement ; il ne le détermine pas ; car Dieu conserve la nature des êtres, et consacre le mode d'opération qui leur est propre (1) : *Omnia movet secundum eorum conditio-*

(1) Ia IIae, q. 10, a. 4.

nem ; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus contingentes. La question discutée dans cet article n'est pas de savoir si Dieu détermine le libre arbitre ; saint Thomas n'a point posé cette question, et d'après ses principes connus, il ne pouvait que la résoudre négativement. La question posée est si Dieu meut le libre arbitre *de necessitate*, à titre de principe extérieur : *Utrum voluntas de necessitate moveatur ab exteriori motivo quod est Deus.* La réponse est négative, et elle s'exprime sous plus d'une forme : d'abord sous forme négative : *Deus voluntatem non ex necessitate ad unum determinat.* Ces mots ne renferment aucune affirmation (la question n'en appelait point), mais une simple négation ; l'affirmation suit, séparée par une particule adversative, qui marque l'opposition des concepts : *sed remanet motus eius contingens et non necessarius.* En soudant le bloc *non ex necessitate*, on transforme, contre toute évidence, la négation précédente en une première affirmation.

Par ailleurs, quand Dieu veut agir par une grâce efficace, il change le cœur de l'homme comme avec la main, et provoque infailliblement les réactions du libre arbitre : *Cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit, inclinabit illud.* Ce beau texte scripturaire nous montre Dieu sûr d'atteindre ses fins ; il n'éclaire pas autrement la voie. C'est bien librement, certes, que le roi se convertira ; mais il le fera, sous la motion divine infaillible, par une détermination qui lui est propre.

Rappellerai-je encore qu'il ne faut pas confondre

ces deux notions : *détermination divine* et *motion divine vers un objet déterminé ?* La différence est claire : car la motion divine vers un objet déterminé intéresse la spécification, et la détermination divine intéresse l'exercice de l'acte. La liberté de spécification et la liberté d'exercice ont pour antithèses deux nécessités différentes. La différence apparaît dans le texte, cité déjà à satiété : *Interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum ; sicut in his quos movet per gratiam.* Pour déterminé que soit son objet, une grâce n'est pas nécessairement efficace ; mais pour efficace qu'elle soit, elle ne suppose pas d'autre détermination que celle que la volonté se donne, sous la motion efficace de Dieu (2).

Nous croyons avoir vérifié une fois de plus qu'il n'y a point, en saint Thomas, trace de prédétermination physique non nécessitante.

Questions de mots, nous dira-t-on, et qui ne touche point la question de principes. Car la grâce efficace *ab intrinseco* est précisément la même chose. Or, la grâce efficace *ab intrinseco* est partout chez saint Thomas.

(1) Ia IIae, q. 9, a. 6, ad 3m.

(2) Ia, q. 83, a. 1, ad 4m : « Dicitur non esse in homine via eius, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit nolit ; *electiones autem ipsae sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.* » — Saint Thomas vient de dire, ad 3m : « Deus..., movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit ; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem. » — L'opposition entre *actio* et *electio* est parallèle à l'opposition entre *motio* et *determinatio*. La langue métaphysique de saint Thomas abonde en semblables recoupements.

Passons donc à la question de principes.

II. — Question de principes

Mais, d'abord, est-il à propos de soulever pareille question ? L'hésitation ne se comprend que trop ; d'autant qu'il s'agit de pénétrer dans la région du mystère. L'histoire de toute grâce efficace est une histoire écrite par le doigt de Dieu ; histoire d'un fragment de prédestination, ou du moins d'un essai de prédestination, avorté par le fait de l'inconstance humaine. Or, la prédestination est le mystère insondable. Plutôt que de s'exposer à être « opprimé par la gloire », n'est-il pas plus simple de se prosterner devant la majesté divine et de redire : *O altitudo !*

C'est effectivement beaucoup plus simple, mais insuffisant pour remplir le devoir du chrétien, qui doit se tenir prêt à rendre compte de sa foi. Voyons donc comment la question se pose au regard de la raison d'abord, et puis au regard de l'histoire.

Au regard de la raison, la question se pose en des termes qui en font saillir immédiatement le caractère mystérieux. Car elle met en présence, d'une part le Créateur, d'autre part la créature libre individuelle. Deux mystères qui s'affrontent; ou plutôt deux faces d'un mystère unique : le mystère des voies divines. Or, Dieu, auteur de tout être, a déposé ou développé en chaque individu libre des virtualités multiples, dont son regard infiniment perspicace connaît la diversité ; et comme il conduit chaque être selon sa nature spé-

cifique, il doit le conduire aussi selon la diversité de ses caractéristiques individuelles. Ici se présentent deux conceptions du gouvernement divin.

L'une, s'attachant à la considération de l'omnipotence divine, demande à cette considération la solution de tous les problèmes qui ressortissent au gouvernement divin, et ne souffre pas qu'aucune science divine vienne s'interposer sur la ligne de l'exécution. On ne saurait marquer plus de respect à l'indépendance souveraine du premier Etre.

L'autre conception, partant de ce principe que Dieu est indépendant de tout, sauf pourtant de lui-même et de ses propres idées, voit dans le gouvernement providentiel une œuvre de discernement, avant même l'œuvre de puissance, et se recueille pour considérer cette œuvre de discernement, qui ressortit à l'intelligence divine, — *ordinatio rationis*. Parfaitement impuissante à dire comment Dieu accommode son action aux virtualités qu'il a développées dans la créature libre, cette conception affirme pourtant deux choses, avec certitude : que ces virtualités sont diverses, et que l'action divine compte avec leur diversité.

Entre ces deux conceptions, la raison hésitera peut-être. Du moins elle devra reconnaître que la deuxième n'est ni la moins religieuse ni la moins intelligente. Car elle seule fait droit, pleinement, au principe thomiste concernant le caractère parfaitement rationnel du gouvernement divin. *Deus operatur in unoquoque secundum eius proprietatem.*

Il va sans dire que cette position abstraite de la

question domine de très haut toute contingence ; et Bañez et Molina.

Mais son élévation même peut décourager nos esprits et la faire reléguer *a priori* dans la zone où les conflits s'éternisent. Il ne sera pas indifférent de voir comment la question se pose au regard de l'histoire.

Au regard de l'histoire, la question date du XVI^e^ siècle finissant.

Le concile de Trente a fixé l'enseignement de l'Eglise sur l'accord entre la grâce divine et la liberté humaine. On sait quel fut son programme : proscrire l'hérésie qui menaçait le dépôt de la foi ; ne pas toucher — au moins directement — aux controverses librement agitées dans les écoles catholiques. Il frappa les hérétiques avec des armes empruntées surtout à l'arsenal de saint Thomas. Cela est certain. Maintenant, on vient nous dire que le concile a consacré par ses définitions une certaine interprétation que toute une lignée de théologiens, depuis le déclin du XVI^e^ siècle, a crue fondée sur la lettre de saint Thomas. Cela demeure discutable, et même paraît excessif; car il est peu croyable, *a priori*, que le concile ait consacré par ses définitions ce qu'il ignorait. Les décrets du concile de Trente sont répandus dans le monde entier depuis bientôt quatre cents ans ; les actes de ses délibérations sont édités de nos jours avec une plénitude et une rigueur de critique qui ne sauraient être surpassées. Ni dans les décrets ni dans les actes, on ne découvre la moindre trace de l'intention qu'on prête au concile : celle de déroger à sa pratique universelle en con-

sacrant une opinion particulière, qui d'ailleurs ne s'est pas produite publiquement au concile et n'a pas été discutée. Cette opinion demeura hors de cause, comme une infinité d'autres qui ne se sont pas produites au cours du concile et demeurent après ce qu'elles furent avant. Les interprétations de saint Thomas nées après le Concile, les développements réalisés après le concile, valent ce qu'ils valent ; ils n'empruntent aux discussions conciliaires aucune sorte d'autorité.

Les Pères du concile ont tenu à préciser, contre l'hérésie, que l'âme prévenue de la grâce divine conserve, sous la motion de la grâce, le pouvoir de se dérober. Si, de fait, elle ne se dérobe pas, c'est assurément que Dieu l'a voulu ainsi, et l'a prévenue d'une grâce efficace. Sur la nature de cette grâce efficace, le concile ne s'explique pas autrement.

Saint Thomas avait creusé plus avant la même question, et souligné le caractère infaillible des réalisations divines. Ces réalisations supposent une puissance sûre d'elle-même, et c'est sur quoi appuie présentement saint Thomas. Mais elle ne se peuvent concevoir sans un dessein formé. Car Dieu n'est pas seulement une puissance irrésistible ; il est encore une sagesse qui conduit les êtres selon leur nature propre et dispose toutes choses avec suavité. Cela, saint Thomas le dit assez souvent pour qu'on ne puisse pas le soupçonner de ne s'en point souvenir, alors même qu'il met l'accent sur l'infinie puissance de réalisation qui est en Dieu. *Attingit a fine usque ad finem forti-*

ter et disponit omnia suaviter (1). Les multiples allusions à ce texte, répandues dans l'œuvre de saint Thomas (2), particulièrement dans les passages où il traite du gouvernement, par Dieu, de la créature libre, ne laisse aucun doute à cet égard; et l'exclusive donnée ou les limites posées à la science divine, dans la plus délicate des œuvres divines, sont le fait d'initiatives hardies, non d'une tradition commune.

Et voyez où l'on aboutit. Par grâce efficace, l'enseignement commun des écoles catholiques entend la motion produite dans la créature libre, et donc un terme créé. Ainsi doit-on l'entendre avec saint Thomas, pour qui le mouvement est l'acte de l'être en puissance, en tant que tel. L'idée de trouver dans ce terme créé la raison de l'efficacité que Dieu lui donne, n'est pas une idée qui s'impose à un esprit libre de préjugés (3). Pour trouver la raison de cette efficacité, on se tournera plus naturellement vers Dieu, auteur de tout don excellent ; et la réponse immédiate de la foi est celle-ci : la grâce est efficace parce que Dieu l'a voulue telle (4). Dieu s'est proposé une fin salu-

(1) *Sap.* VIII, 1.

(2) Voir : Ia IIae, q. 110, a. 2 ; IIa IIae, q. 23, a. 2 ; q. 165, a. 1 ; *In III d.*, q. 1, a. 1, ad 9 ; *In IV d.*, 49, q. 1 ; III *C. G.*, q. 75, 10 ; *De Veritate*, q. XXII, a. 1.

(3) Que le Père Garrigou-Lagrange me pardonne ; quand il écrit rondement : « Loyalement, on n'en saurait douter... » (p. 662) ; « Dans toute discussion loyale, on reconnaîtra que ces textes sont clairs... » (p. 666), il cède manifestement à un entraînement de plume, dont au surplus je ne prétends pas être plus exempt que lui.

(4) Le R. P. Garrigou-Lagrange parle à sa première page (p. 659) d'une grâce « que l'homme rendrait efficace par son consentement », et part en guerre là-contre. C'est là sans

taire pour l'homme ; en vue de cette fin, il a choisi des moyens que suggérait d'une part la connaissance qu'il a de l'homme, d'autre part le désir qu'il a du salut de l'homme. La connaissance qu'il a de l'homme : car la parole de l'évangéliste touchant le Verbe incarné s'applique beaucoup plus à la Providence divine : *Ipse sciebat quid esset in homine.* Le désir qu'il a du salut de l'homme : car le Père céleste attire au ciel tous ses fils. Maître du but et des moyens, Dieu agit à coup sûr, car la Puissance ne lui manque pas. Si vous demandez pourquoi telle grâce est efficace, il n'y a qu'une réponse : Dieu l'a voulu. *Complacuit.* C'est la réponse de saint Thomas. Si vous demandez comment il l'a rendue efficace, il n'y a encore qu'une réponse, c'est l'appel à la Sagesse divine. *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.* Les deux attributs divins travaillent de concert, et la force de l'un s'appuie sur la suave disposition de l'autre. Vouloir les dissocier, serait réduire Dieu à une condition pire que celle du moindre artisan humain. L'Ecriture souligne leur collaboration nécessaire ; Dieu fait tout avec mesure, nombre et poids (*Sap.*, XI, 21). Et saint Thomas ne perd jamais de vue le caractère essentiellement rationnel du gouvernement divin, même et surtout dans la créature libre. Ce carac-

doute ce qu'il appelle une « passivité dans l'Acte pur ». — Est-il besoin de faire observer, une fois de plus, que cette imagination ne rencontre en rien ma pensée, et que je me désintéresse de la chimère qu'il combat? Je croyais depuis dix ans l'avoir montré assez de fois. Le Père a bien raison de dire : *Intus existens prohibet extraneum.* Le monstre qu'il s'est forgé lui ôte la vue du réel.

tère rationnel est la clef de tout ; même de ces voies que saint Paul proclame inénarrables.

Vous tenez à parler de grâce efficace *ab intrinseco*. J'y consens volontiers, si vous avez en vue la grâce incréée ; en d'autres termes, si vous avez soin d'inclure dans votre concept Dieu même, avec tous ses attributs, principe de la motion salutaire ; ce que j'appellerai la motion divine *etiam principiative spectata*. Si vous voulez vous enfermer dans la considération du terme créé, de la motion divine *terminative spectata*, je ne vois pas ce que le respect de la Majesté divine peut y gagner. Et ne me demandez plus de vous suivre.

D'où procède la conception qu'on nous oppose? D'une attention quelque peu tyrannique au domaine universel du dynamisme divin.

On se représente Dieu projetant dans l'existence tous les êtres réels, avec toutes leurs opérations ; atteignant l'être quant à la substance et quant au mode (1) ; produisant même l'acte libre de la créature, et, comme il le veut libre, le produisant tel.

A merveille. Encore faut-il ne pas outrer les choses jusqu'à présenter de l'œuvre divine une idée contradictoire. On a entendu saint Thomas, dans un article intitulé : *Utrum Deus voluntatem cogere possit* (2), affirmer que tout acte de la volonté créée procède de lui en tant qu'acte : « Omnis actio voluntatis (est à Deo) *in quantum est actio* » ; il s'est bien gardé d'ajouter : *in quantum est electio*, car ceci n'est plus une modalité *intrinsèque*, comme la nécessité ou la liberté ;

(1) Ia, q. 23, a. 5 ; *In I Periherm.*, l. 14, etc..,
(2) *De Verit.*, q. XXII, a. 8.

c'est l'expression de la relation incommunicable qui relie l'acte libre à son principe spécifique (1). La distinction entre l'acte de la volonté comme nature et l'acte de la volonté comme libre arbitre, est classique dans l'Ecole, depuis saint Jean Damascène : saint Thomas n'a eu garde de l'oublier (2) ; de là son attitude invariable dans toute question de partage entre le libre arbitre créé et la Cause première. La prédétermination physique, ôtant à la volonté toute possibilité de choix quant à la spécification de l'acte et quant à l'exercice, serait la négation même de la liberté. Qu'on relise toute la q. XXII *De Veritate*, on trouvera ceci au fond. C'est pourquoi nous ne reconnaissons pas la prédétermination physique non nécessitante dans l'œuvre de saint Thomas, ni là ni ailleurs. La dénomination de grâce efficace *ab intrinseco* ne nous semble pas plus heureuse, car, en isolant le don divin de son principe, elle le rend inexplicable.

Qu'importent les prosopopées du Père Garrigou-Lagrange, touchant les vaines terreurs des molinistes — *trepidaverunt timore ubi non erat timor;* — ou touchant les angoisses de molinistes anonymes ? Nous ne connaissons pas plus les unes que les autres. Le souci de la vérité, non quelque préoccupation inavouable, nous a guidé jusqu'ici ; et notre histoire n'est pas un roman métaphysique.

Le Père Garrigou-Lagrange a raison de dire qu'il y a entre nous, non une simple question de mots, mais une question de principes.

(1) De même *determinatio*. C'est pourquoi, en attribuant à Dieu la *motio* efficace, saint Thomas réserve toujours à la volonté libre la propriété exclusive de sa *determinatio*.

(2) Ia, q. 83 a. 4.

Le point atomique qui nous divise est bien réellement celui-ci : « Le libre choix de la volonté, comme tel, est-il déterminé physiquement par Dieu, ou déterminé par l'homme sous la motion efficace de Dieu ? »

La deuxième réponse nous paraît seule psychologique, car ma conscience témoigne que mon choix, comme tel, n'est pas autrement mien quand je corresponds à la grâce que quand je résiste à la grâce ; il l'est moins sans doute, car je suis porté, mais non pas autrement, à considérer le ressort psychologique. Elle nous paraît seule métaphysique, car mon choix, déterminé physiquement par Dieu, ne serait plus libre, la détermination ayant pour objet formel de rendre le choix ultérieur impossible quant à l'objet propre de la détermination. Elle nous paraît seule fondée en saint Thomas, qui dit simplement : *Electiones ipsae sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio* (1).

La-dessus, le Père se récrie : « Vous vous dis-

(1) Ia, q. 83, a. 1, ad 4m. — Cf. Ia IIae, q. 13, a. 2 : « Cum electio sit praeacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quae eligi possunt ; et ideo in his quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia... appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundum ordinem naturae ; voluntas autem est quidem secundum naturae ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum ; sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus ; et propter hoc brutis animalibus electio non convenit. » — Par où l'on voit une fois de plus que l'effet de la détermination est d'exclure la liberté du choix, sur le point où elle détermine. La brute, déterminée à des biens particuliers, est incapable de choix. La volonté, déterminée seulement quant au bien commun de la nature

cernez vous-même, contre l'enseignement de saint Paul, et vous êtes Pélagien ! » — Pas le moins du monde. Car Dieu, qui n'est pas l'auteur de mon élection comme telle, l'est de mon action. La motion qu'il m'imprime n'est pas indifférente, puisque c'est une motion de grâce. Quant au discernement que vous réclamez, il est fait, fait par Dieu, dans ce stade préliminaire de l'intelligence divine, que vous supprimez, et hors duquel il n'y a point de conciliation possible entre la grâce et le libre arbitre. Hors de là, vous cherchez en vain, et vous ne sauriez réaliser cette liberté de choix, que revendique, pour la volonté créée, le concile de Trente, s. VI, c. 5 :

Declarat praeterea ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Iesum praeceniente gratia sumendum esse, h. e. ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis, vocantur, ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris litteris cum dicitur : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, libertatis nostrae admonemur ; cum respondemus : *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*, Dei nos gratia praeveniri confitemur.

raisonnable, demeure capable de choix quant aux biens particuliers ; elle en serait incapable, si la détermination s'étendait à ces biens particuliers.

Tout cela avait été expliqué dans cet article du *Dictionnaire Apologétique*, que le Père Garrigou-Lagrange s'applaudit de voir ruiné sans retour. et dont j'habite encore les ruines. Il faut citer quelques pages (1).

Une comparaison classique dans l'Ecole peut aider à concevoir, vaille que vaille, le partage des rôles dans cette action complexe qui procède de Dieu et requiert la coopération du libre arbitre créé. L'impulsion de la Cause première est comme le vent qui pousse une fenêtre : la condition nécessaire et suffisante, pour qu'il entre dans la pièce, est que la fenêtre cède à cette impulsion. Supposons une fenêtre intelligente et libre, qui ne s'ouvre qu'à bon escient. Tant qu'elle opposera une résistance passive, le vent ne pénétrera point ; qu'elle cède, et le vent va s'engouffrer. Toute l'énergie déployée provient du vent ; encore a-t-il fallu que cette énergie fût reçue dans un instrument docile. Ainsi en est-il de l'action divine sur la volonté libre. L'efficacité de la grâce est affaire non d'intensité physique, mais de discernement providentiel.

Si nous nous permettons d'insister, c'est que nous ne voyons pas ce que devient la liberté, une fois prise dans l'engrenage d'un prédéterminisme *physique*. Or cela mène loin, en matière de prédestination.

Sans reprendre ici des développements faciles à trouver ailleurs, nous irons droit au point critique : d'où est-ce que la prédestination tient son efficacité infaillible ?

La réponse de saint Thomas se trouve, I^a, q. 23, a, 6 : *Utrum praedestinatio sit certa.* Il commence par distinguer deux notions fort différentes : efficacité infaillible et nécessité contraignante. Ensuite il explique comment la prédestination atteint infailliblement son effet

(1) *Dict. Ap.*, t. III, col. 465-467.

sans imposer aucune contrainte. C'est qu'elle ressortit au gouvernement de la Providence. Or, le gouvernement de la Providence respecte la nature des causes prochaines : et la cause prochaine du salut de l'homme, c'est le bon usage de la liberté créée, cause contingente de sa nature et source d'effets contingents.

Praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur effectum suum ; nec tamen imponit necessitatem, ut sc. effectus eius ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra quod praedestinatio est pars providentiae. Sed non omnia quae providentiae subsunt necessaria sunt ; sed quaedam contingenter eveniunt, secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiae ordo est infallibilis, ut supra ostensum est. Sic igitur et ordo praedestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus.

D'où il suit que l'on peut bien parler de nécessité de l'effet de la prédestination, à condition d'entendre une nécessité de pure conséquence, *ex suppositione, in sensu composito praedestinationis.*

Ibid., ad 2^{m} : *Licet sit possibile eum qui est praedestinatus mori in peccato mortali, secundum se consideratum, tamen hoc est impossible, posito, prout sc. ponitur, eum esse praedestinatum.* — Ad 3^{m} : *Cum praedestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis, non tamen absolute, ita dicendum est hic de praedestinatione. Unde non oportet dicere quod Deus possit non praedestinare quem praedestinavit, in sensu composito accipiendo, licet, absolute considerando, Deus possit praedestinare vel non praedestinare.*

Même doctrine, *De Verit.*, q. XXIII, a. 5 ad 3^{m}. C'est l'application particulière, au dessein d'ensemble de la

prédestination, de l'enseignement commun de saint Thomas touchant la grâce efficace.

Le principe universel a été posé. Ia IIae, q. 10, a. 4, ad 3m : *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur ; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.*

C'est la condition de toute motion divine, prise en soi, de ne pouvoir être suppléée, mais de pouvoir être librement déclinée. Elle ne sera pas déclinée, si l'intention divine enveloppe une réponse fidèle de la créature ; elle sera déclinée, si l'intention divine n'enveloppe pas une telle réponse. Appliquez ceci au dessein de la prédestination. L'efficacité infaillible de la prédestination est liée au dessein divin, et non à la matérialité des grâces qu'il confère.

Si l'on a égard à la distinction des deux impossibilités opposées dans le texte par saint Thomas, on reconnaîtra que la prédestination efficace tient son efficacité infaillible, non pas de son entité physique, mais d'un dessein de Providence. Et l'on s'écriera avec saint Paul (*Rom.*, xr, 23) : « *O mystère des voies divines !* »

Si, au contraire, on se borne à ressasser l'efficacité inéluctable de la motion divine, et à brouiller motion et détermination, on tournera le dos au mystère divin, pour s'enfoncer dans un mystère de fabrication humaine. On sera naturellement conduit à parler de grâce efficace *ab intrinseco* et à charger le don créé du poids de l'attribut divin. Cette innocente métonymie, qui impute à la grâce la toute-puissance de l'action divine, est parfaitement à sa place dans le langage concret et imagé, qui est celui de saint Paul (1) ; quand elle envahit le domaine métaphysique, d'où la précision du langage thomiste l'avait soigneusement exclue,

(1) *I Cor.*, xv, 10.

elle devient un fléau. Elle rend à jamais inexplicables des vérités très certaines : à savoir que, par le vice de la liberté humaine, il y a telles intentions divines qui n'atteignent pas leur objet et telles grâces très réelles qui, en fait, sont frustrées.

On ne résiste pas à une puissance infinie, et la puissance de Dieu est infinie, mais non celle du don créé. *De Caritate*, q., a. 1 ad 10^{m} : *Caritas coniungit bono infinito non effective, sed formaliter ; unde virtus infinita non competit caritati, sed caritatis Auctori. Competeret autem caritati virtus infinita, si homo ad infinitum bonum per caritatem infinite ordinaretur : quod patet esse falsum. Modus enim sequitur formam rei* (1).

Ces mots de saint Thomas indiquent, avec toute la précision possible, le principe de la distinction entre grâce efficace et grâce purement suffisante. Ce principe ne peut pas être cherché dans le don créé de la grâce, il doit être cherché en dehors d'elle, dans l'ordination infaillible de la divine Providence.

Les malentendus que je signale ne se seraient pas produits si l'on n'avait arbitrairement isolé la motion divine, considérée dans son terme, de l'ordination divine qu'elle traduit en acte. C'est ce que j'observais dans le même ouvrage, à propos de la distinction classique du *sensus compositus et divisus* (2).

Ce qui, sous l'action d'une grâce efficace, sauve l'exercice du libre arbitre, c'est que la détermination ne se produit pas nécessairement, sinon *ex suppositione*, selon une expression familière à saint Thomas. Cette expression signifie que, dans l'*hypothèse* d'une volonté

(1) Comparez IIa IIae, q. 24 a. 11. — Ci-dessus, p. 227.
(2) *Dict. Ap.*, t. III, col. 470-471.

divine, ou d'une science divine, comportant l'existence d'une telle détermination, la non-existence d'une telle détermination est impossible ; disons mieux, *incompossible : incompossibile huic positioni* (Ia IIae, q. 10, a. 4, ad 3m). Une fois de plus, nous constatons que saint Thomas parle de nécessité métaphysique, provenant *ex intrinseco ordinationis divinae*, non pas de nécessité physique, provenant *ex intrinseco gratiae*. La vraie notion thomiste du *sensus compositus et divisus* condamne donc le commentaire prédéterministe.

Il est à peine besoin de le faire observer : le commentaire que nous venons de donner, de la célèbre distinction thomiste, diffère *toto caelo* de celui que des prédéterministes ont parfois combattu avec une vertueuse indignation. Ils supposent que leurs adversaires fondent l'efficacité de la grâce non sur la science et sur la volonté de Dieu, mais sur la liberté de l'homme, et n'ont pas assez de sarcasmes pour une invention si puérile. Cette imagination méconnaît, de très bonne foi sans doute, le point du débat. Il est parfaitement vrai qu'un effet étant posé, quelle qu'en soit d'ailleurs la cause immédiate, cause créée ou Cause incréée, la non-position du même effet, dans les mêmes conditions, répugne métaphysiquement. C'est là justement ce qu'a voulu dire saint Thomas, et ce que nous venons de montrer dans son texte. D'ailleurs il a soin d'appuyer cette répugnance métaphysique sur les attributs de Dieu, premier principe de l'être. Mais il importe surtout de remarquer que saint Thomas ne met pas l'accent sur l'*opération* de la *Cause première* comme telle, mais sur le *résultat*. Nous n'avons pas davantage mis l'accent sur l'opération de la cause *seconde* comme telle, ce qui serait une autre façon de fausser la conception de saint Thomas. La distinction thomiste du sens composé ou divisé est une considération toute métaphysique, dominant toute hypothèse particulière quant à la nature

des causes et attentive seulement à la réalité de l'effet. Nous avons écarté la prédétermination physique, comme étrangère à la question : ce n'est pas pour souligner la détermination propre de la créature, considération non moins étrangère.

L'immutabilité divine ou, en dernière analyse, le principe d'identité, voilà tout le fondement de cette distinction fameuse. Les attributs opératifs de Dieu sont hors de cause, et il n'y a rien, absolument rien, à en tirer pour ou contre la prédétermination physique.

Tel est, loyalement, mon humble avis, — qui ne s'impose à personne.

J'aime à me rencontrer avec le Père Garrigou-Lagrange pour reconnaître la doctrine fondamentale de saint Thomas dans ces textes tant cités :

Iª, q. 19, a. 8 : *Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult.*

Iª IIᵃᵉ, q. 10, a. 4, ad 1ᵐ : *Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae.*

Quant à l'effacement de la science divine dans ces textes, il n'est pas réel. Car toute réalisation divine suppose un dessein formé, toute motion divine un but. Le Père Garrigou-Lagrange répugne à parler de science moyenne : je ne lui chercherai pas querelle sur le mot. Mais la doctrine de saint

Thomas n'est pas autre que celle de saint Augustin, que je tiens à rappeler en finissant (1).

Etiamsi mullos vocet (Deus), eorum tamen miseretur quos ita vocat quomodo eis vocari aptum est ut sequantur. Falsum est autem si quis dicit : Igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis; quia nullius Deus frustra miseretur ; cuius autem miseretur, sic eum vocat quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.

(1) *Quaestiones ad Simplicianum*, I, II, 13.

APPENDICE I

LAYNEZ ET MOLINA [1]

(1) *Recherches de Science Religieuse*, 1920.

LAYNEZ ET MOLINA

Thomas de Lemos, O. P. († 1629), dans sa *Panoplia gratiae*, part. I, tr. VII, c. 20, se réfère aux Actes du concile de Trente.

Ex actis eiusdem Concilii, quae Romae asservantur, quae ex particulari commissione vidimus et legimus... Illud etiam ultimo notaverim, quod *folio* 133 habetur, Pater Laynez et duo alii, loco illorum verborum : *liberum arbitrium excitatum et motum*, dicebant non *liberum arbitrium motum*, sed *mens*, i. e. *intellectus*, *excitata et mota*, poneretur ; ut appareat quam antiquitus ii Patres negent motionem veram, qua Deus voluntatem movet ad agendum. Postquam etiam tunc instabant, ut *mens et intellectus motus et excitatus* poneretur, non vero liberum arbitrium seu voluntas.

Ce récit est rappelé à diverses reprises par le R. P. del Prado, O. P., dans son traité *De gratia* (Fribourg, en Suisse, 1907), notamment, part. I, p. 315, en ces termes :

In perspicuo ponetur Molinistas timuisse ubi non erat timor, sicut iam P. Laynez timebat in ipsomet Conc. Trid., ex cuius Actis constat ipsum non parum insudasse ad hoc quod illa clausula « liberum arbitrium motum et excitatum », quae legitur in sess 6 can., 4, mutaretur in istam aliam : « Mens, i. e. intellectus, mota et excitata. » Adeo Molinae discipuli zelo magno zelati semper sunt, ne quid mali forsan contingat libero hominis arbitrio ex parte Dei excitantis et moventis.

Voir encore t. III, p. 13, citations de Lemos, t. I, tr. VI, c. I.

Si nous en croyons cette petite histoire, la doctrine ténébreuse que Molina devait mettre au jour dans sa *Concordia*, publiée à Lisbonne en 1588, et que plusieurs nous représentent comme une conjuration ourdie contre la souveraineté du gouvernement divin, commençait de s'élaborer, dès la fin de l'année 1546, dans les commissions de théologiens qui préparèrent les décrets du concile de Trente, et Laynez est désigné nommément comme le principal artisan de cette conjuration. On assure même qu'il lui en coûta grand'peine : *non parum insudasse*. Ce dernier point est une découverte du vingtième siècle.

Il ne sera point question ici de Molina, théologien parfois si étrangement incompris. Si nous le mettons ici hors de cause, ce n'est pas précisément qu'une telle solidarité nous paraisse infamante. Mais la légende qui circule depuis trois siècles sur le compte de Laynez et qui, en ces dernières année, s'est agrémentée de nouvelles précisions, mérite un instant d'examen.

Le personnage peut être imparfaitement connu. Rappelons que Jacques Laynez, second général de la Compagnie de Jésus, succéda en 1558 à saint Ignace ; en 1565, il eut pour successeur saint François de Borgia. En 1546, il était théologien du pape au concile de Trente. A cette mission se rapporte l'épisode qui nous occupe.

Thomas de Lemos, dont le témoignage a été déclaré par le Saint-Siège non recevable quant à l'histoire des Congrégations *de Auxiliis* (*Nullam*

omnino esse fidem adhibendam, neque... allegari posse vel debere. Déclaration d'Innocent X, 23 avril 1654), a-t-il plus d'autorité quand il touche au concile de Trente ? On a pu le croire tant que les tractations du concile nous étaient révélées par son seul témoignage, ou seulement par une publication fragmentaire. Mais aujourd'hui, nous possédons les *Acta* de la VI^e^ session, publiés intégralement, avec des soins infinis, grâce aux libéralités de la *Görresgesellschaft*. Si l'on recherche le fondement que Laynez a pu donner au récit précédent, on trouve deux lignes en tout (1), visant une expression du schéma *De iustificatione :*

In nostrae voluntatis libera voluntate (avec les éditeurs, corrigez : *motione*), advertatur quia fides non consistit in voluntate ; sed dicretur tantum :*in mentis nostrae motione.*

Le texte auquel se réfère cette observation porte (2) :

Haec autem dispositio seu praeparatio posita est tum in voluntatis nostrae divina gratia sublevatae et adiutae motione libera et spontanea erga Deum per fidem qua credimus omnia quae nobis divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo solo impium iustificari propter meritum Christi, et per spem in quam erigimur fidentes eum nobis propter Christum propitium fore, si illi obtemperaverimus ; tum vero in eiusdem nostrae liberae voluntatis a Deo similiter adiu-

(1) *Concilii Tridentini Acta*, t. II, p. 433, 15-16. Fribourg-en-Brisgau, 1911. — On peut lire à la même page toutes les autres observations de Laynez sur le schéma proposé, chapitres et canons.

(2) *Ibid.*, p. 422, 34-41.

tae motione adversus peccata per odium et detestationem, h. e. per eam paenitentiam quam ante baptismum agi oportet...

Sur quoi il convient de remarquer plusieurs choses :

1° L'observation de Laynez n'a aucun rapport avec le futur *canon* 4, ni avec aucun autre canon de la dite session VI ; elle se réfère expressément au *chapitre* 6 de la même session. Au reste, assez peu importe.

2° Le sens de cette observation n'a rien de commun avec celui qu'on lui prête, et par lequel on pense faire de Laynez un moliniste avant la lettre. C'est une revendication en faveur du *caractère intellectuel de la foi*, seul en cause dans les mots visés par Laynez ; ce n'est, à aucun degré, une intervention systématique en faveur du libre arbitre. On remarquera que, là où le libre arbitre est directement en cause, trois lignes plus bas, à propos de pénitence, Laynez s'est bien gardé de soulever aucune difficulté ; il laisse passer les mots : *liberae voluntatis... motione adversus peccata*, par la simple raison que l'acte de contrition intéresse la volonté, non l'intelligence. Il n'a donc pas commis le non-sens qu'on lui prête.

3° L'observation de Laynez a été reprise, dans un sens pleinement conforme à celui de son auteur, par deux Pères du concile, parlant en congrégation générale, l'archevêque d'Aix et l'archevêque de Sassari (Sardaigne). Voici ce qu'on trouve à ce sujet dans les Actes (1) :

(1) *Concilii Tridentini Acta*, t. II, p. 446, 17-20 ; p. 451, 1-3.

(Aquensis) In 6 cap., ubi dicitur *in voluntatis nostrae divina gratia sublevatae et adiutae motione libera et spontanea erga Deum per fidem*, etc., quia fides non est actus voluntatis nisi imperatus, idcirco loco *voluntatis* videtur melius posse poni *mentis*, quia mens utrumque, i. e. intellectum et voluntatem, complectitur.

(Turritanus) In cap. *Declarat.*, ubi *voluntatis*, etc., placet apponi *mentis*, ut comprehendatur tam intellectus quam voluntas.

Mais dans les suffrages des Pères, comme dans ceux des théologiens du concile, on cherchera en vain la moindre allusion à une intervention quelconque ayant le sens de celle qu'on nous assure s'être produite de trois côtés à la fois, à savoir de la part de Laynez et de la part de deux autres théologiens qu'on ne désigne pas. C'est pourquoi il y a grande apparence que les deux complices anonymes de Laynez sont précisément ceux que nous venons de nommer, les archevêques d'Aix et de Sassari. Comme Laynez, ces deux prélats ont objecté contre *motione voluntatis*, et réclamé *motione mentis*.

4° Le concile a fait droit à des observations si bien justifiées ; non pas sous la forme précise qu'on lui suggérait, mais sous une forme plus effective, en soumettant le passage discuté à une refonte complète, qui rétablit pleinement le caractère intellectuel de l'acte de foi. Le décret *De iustificatione*, c. 6, analyse en ces termes le mouvement complexe qui porte vers Dieu tout l'homme, intelligence et volonté (1) :

(1) *Concilii Tridentini Acta*, t. II, p. 793, 8-16. — Denzinger-Bannwart, n. 798.

Disponuntur autem ad ipsam iustitiam dum, excitati divina gratia et adiuti, *fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes* vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem quae est in Christo Iesu ; et dum, peccatores se esse *intelligentes*, a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt, ac *propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem*, h. e. per eam paenitentiam quam ante baptismum agi oportet...

Ce que nous savons par ailleurs des tendances théologiques de Laynez rend invraisemblable le fait d'objections par lui soulevées contre cette rédaction. Le fait n'est pas seulement invraisemblable ; il est faux. L'intervention de Laynez tendait uniquement à sauvegarder le caractère intellectuel de la foi, et la rédaction qu'on vient de lire lui donne pleine satisfaction.

Avec certaines manières d'écrire l'histoire, il n'y a rien qu'on ne puisse persuader aux simples. Heureusement, les textes réclament quelquefois ; en particulier, ils ne laissent pas transformer Laynez († 1565) en un disciple de Molina (1535-1600). Ce canard théologique a volé trois cents ans. Il était temps de lui couper les ailes.

APPENDICE II

LETTRE AU R. P. SYNAVE, O. P.

LETTRE AU R. P. SYNAVE, O. P.

Mon Révérend Père,

Vous avez eu l'aimable et religieuse inspiration de présenter le rameau d'olivier dans une controverse que, pour ma part, j'aurais souhaité moins vive (1). Je vous en remercie très cordialement.

Je vous remercie encore d'avoir abordé le litige précisément par l'aspect que je m'étais permis de signaler comme ouvrant une voie possible vers un rapprochement des esprits.

Je vous remercie enfin d'avoir répandu sur votre exposition tant d'ordre et de clarté, ce qui me rend la discussion très facile. Aussi j'espère être bref.

Avant tout, il faut analyser les principaux textes que vous mettez en avant, comme renfermant, à vos yeux, la trace positive et certaine d'une prédétermination divine non nécessitante. Je reprends ces textes dans l'ordre même où vous les avez cités.

1° *Contra Gentes*, III, 90, fin :

Quod Gregorius Nyssenus dicit in libro quem de fine hominis fecit, quod Providentia est eorum quae non sunt in nobis, non autem eorum quae

(1) Article du R. P. Synave intitulé : *Prédétermination non nécessitante. Revue Thomiste*, 1927, p. 72-79.

sunt in nobis, et Damascenus eum sequens dicit in secundo libro De fide orthodoxa, quod quae sunt in nobis Deus praenoscit sed non praedeterminat, exponenda sunt ut intelligantur ea quae sunt in nobis divinae Providentiae determinationi non esse subiecta quasi ex ea necessitatem accipientia.

Que trouvons-nous au juste dans ce texte ? Il faut y regarder de près. Saint Thomas dit fort clairement ce qu'il exclut de nos actes libres : une détermination divine important nécessité. Il ne dit pas clairement ce qu'il admet. Pour le savoir, il ne sera pas superflu d'avoir présents à l'esprit les textes qu'il commente. Saint Grégoire de Nysse ne nous fournit absolument aucune indication positive sur l'action de la Providence dans nos libres choix, mais, au contraire, une exclusion quelque peu brutale et qui, comme vous le dites fort bien, appelle un commentaire rectificatif : *Providentia... non est eorum quae in nobis sunt.* Saint Jean Damascène, qui suit la trace de Grégoire de Nysse, est heureusement plus nuancé : *Ea quae sunt in nobis Deus praenoscit, sed non praedeterminat.* Il y a là une antithèse entre la science et la prédétermination active ; saint Thomas fait observer que cela doit s'entendre d'une détermination nécessitante. Y a-t-il là quelque allusion à une autre détermination qui ne serait pas nécessitante ? A l'état explicite, certainement non. Sans doute, vous le reconnaissez avec moi.

Mais il y a le *quasi*. En le glosant fortement, on peut y inclure l'idée d'une détermination divine qui ne serait pas nécessitante. Pour cela, il faut le

loser ; et le mot s'explique fort bien autrement, comme un simple éclaircissement ajouté à ce mot *determinationi*, qui peut ne pas présenter à l'esprit du lecteur une idée entièrement nette. Tout ce qu'on peut affirmer avec certitude, c'est que saint Thomas n'a pas jugé à propos de confier à ce texte l'expression précise de sa pensée.

Si, vous inspirant de saint Jean Damascène, vous proposiez de reconnaître dans le mot *determinationi* la notion précise d'une détermination d'ordre idéal, ressortissant à la science pure, nous serions plus facilement d'accord. Mais je crois que nous parlons d'une détermination d'ordre physique, engageant l'action divine. Celle-là, je ne saurais l'apercevoir dans ce texte, ni affirmée, ni insinuée. Je crois même que saint Thomas s'applique à l'exclure. En tout cas, je ne puis dire que vous avez pris en défaut l'équation :

Non ex necessitate determinare = non determinare.

2° *De Veritate*, q. v, a. 5 ad 1^{m} :

Verbum Damasceni non est intelligendum hoc modo quod omnia ea quae sunt in nobis, i. e. in electione nostra, a divina Providentia excludantur; sed quia non sunt per divinam Providentiam ita determinata ad unum, sicut ea quae libertatem arbitrii non habent.

Ce texte, étroitement apparenté au précédent, nous éclaire un peu plus, d'autant qu'il n'est pas exempt de toute indication positive touchant la conduite de Dieu sur nos actes libres Et d'abord, saint Thomas affirme expressément que le libre

choix de l'homme ne saurait échapper à la Providence divine. Par ailleurs, la Providence divine ne lui impose pas une de ces déterminations *ad unum* qu'elle impose aux créatures dénuées de libre arbitre. Voilà les deux assertions qui se détachent en clair : notre condition, sous le gouvernement de la Providence, diffère de la condition faite aux créatures dénuées de libre arbitre. Telle est la teneur de cette assertion toute négative : *non sunt... ita determinata ad unum, sicut ea quae libertatem arbitrii non habent.* Quelle est donc notre condition ? Sur cette question positive, saint Thomas ne juge pas à propos de s'expliquer ici. Vous croyez lire dans son texte que nous sommes sous le régime de la détermination non nécessitante. Permettez-moi de vous dire que cela est arbitraire. Car une proposition négative est *malignantis naturae,* elle nous laisse dans le vague, quant au positif de l'action divine ; et ce ne sont pas les mots *non... ita... sicut,* qui nous en tireront. L'hypothèse à laquelle vous vous attachez demanderait à être établie par ailleurs ; et l'absence de *telle* détermination *ad unum* n'implique pas, de soi, la réalité ni la possibilité d'*une autre* détermination *ad unum.* Pour conclure ainsi, vous êtes obligé de presser les mots indûment. Si je vous disais que je ne suis pas un buveur de sang comparable aux anciens Caraïbes, vous ne vous empresseriez pas d'en conclure que je suis, même dans une mesure plus restreinte, un buveur de sang. Donc l'usage d'un tel procédé exégétique est arbitraire et dangereux. Je ne crois pas que vous ayez pris en défaut l'équation :

Determinare ex necessitate ad unum = determinare ad unum (1).

3° *De Potentia*, q. III, a. 7 ad 13^{m} :

Voluntas dicitur habere dominium sui actus : non per exclusionem Causae primae, sed quia Causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam, et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis.

Vous voulez bien citer largement le commentaire que j'ai donné de ce texte ; et vous appelez l'attention sur la valeur de la négation *non*, qui tombe directement sur le mot *ita*. Rien n'est plus certain. De mon côté, j'avais souligné le lien qui enserre toute la phrase : *non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam*. Cette phrase exclut, de l'action divine sur l'acte du libre arbitre, toute détermination nécessaire *ad unum*, et comme exemple de cette détermination qu'elle exclut, cite l'action de Dieu dans la nature comme telle. J'avais cru rendre fidèlement la pensée de saint Thomas en

(1) Pourquoi saint Thomas s'est exprimé ainsi, on peut le conjecturer avec vraisemblance. On sait la modération habituelle de son langage, qui proportionne exactement la parole à l'objet : il ne sagit pas pour lui présentement d'enseigner positivement ce que Dieu fait, mais de marquer ce qu'il ne fait pas. D'ailleurs, pas plus que saint Jean Damascène, il n'exclut cette sorte de prédétermination, faite de prescience pure, qui n'engage pas l'action divine. La prédétermination purement idéale peut se réclamer chez lui de textes précis, la prédétermination physique non nécessitante ne le peut pas. Le *ita* du texte présent est aussi peu décisif que le *quasi* du texte précédent.

disant que la négation porte *aussi* formellement sur le mot qui introduit l'exemple, *sicut*. Je ne vois pas de raison de m'en dédire. Car le saint Docteur exclut formellement cette parité.

Le rôle des mots *ex necessitate* est plus délicat. Pour moi, ils soulignent le sens de nécessité, déjà renfermé dans les mots *ad unum determinat*. Pour vous, ils différencient l'espèce particulière de détermination désignée par ces mots. Je ne crois pas que vous l'ayez prouvé. Car, encore une fois, la proposition est négative ; elle exclut une certaine détermination, elle n'en affirme pas une autre. Et cette autre demeure introuvable, en dehors des trois exemples très douteux que vous avez cités, exemples qui tous trois appartiennent à un même type de phrase, très particulier.

Dieu n'exerce pas sur le libre arbitre une détermination le nécessitant *ad unum*. Cela est entendu. Maintenant, un exégète viendra me dire : Dieu exerce *donc* sur le libre arbitre une détermination *ad unum*, qui ne le nécessite pas. Je lui ferai observer respectueusement qu'il dépasse la portée de ses prémisses. Qu'il avance cette proposition à ses risques et périls ; mais qu'il ne prétende pas l'avoir rencontrée chez saint Thomas ou logiquement déduite de son texte ; car elle ne s'y trouve ni explicitement, ni implicitement. Saint Thomas offre un point d'insertion *possible* pour cette conception qui est vôtre ; on peut l'introduire ici sans grever le texte du saint Docteur d'une contradiction immédiate ; mais elle demeure une conception de votre esprit, non une conclusion logiquement déduite des prémisses contenues dans le texte du

De Veritate. Il est d'autant plus impossible de vous accorder cela, que la contradiction éclate à la ligne suivante : *Determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis*. Qu'est-ce à dire, sinon que la détermination de l'acte est abandonnée au libre arbitre ? Le *relinquitur* est exclusif d'une autre et préalable détermination PHYSIQUE ; il y va de la liberté : ET IDEO *determinatio actus relinquitur...*

Saint Thomas s'est expliqué *ex professo* sur la notion de la liberté dans la *quaestio* XXII *De Veritate*, art. 6 : *Utrum voluntas de necessitate velit quidquid vult*. Pour définir la nécessité, il la met en équation avec la détermination *ad unum : ex hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum*. Et il descend au particulier, développant cette définition dans tous ses détails, fouillant à cet effet tous les repaires de la liberté. La liberté est, par essence, indétermination : indétermination quant à l'objet, indétermination quant à l'acte, indétermination quant à l'ordination de l'acte à sa fin. La liberté expire où la détermination commence. L'adverbe *immutabiliter* convoie l'idée de quelque chose d'irréformable, et ne laisse pas place à une détermination ultérieure. Ayant largement cité cette page dans mon second article publié par la *Revue de Philosophie*, je ne m'y arrête pas. Mais toute cette q. XXII *De Veritate* ramène la même doctrine fondamentale. Par exemple, art. 4 : *Natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem, quasi aliunde*

eis determinatam, sicut natura sensibilis ; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari ; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a se ipsa. Qu'est-ce à dire, sinon que la détermination du libre arbitre est exclusive d'une détermination venue de Dieu, pour qui veut s'en tenir à la propriété du langage thomiste ?

Ces textes sont fondamentaux quant à la notion thomiste de la détermination ; ils sont répandus dans toutes les parties de l'œuvre thomiste, ils sont nombreux, ils sont directs, ils sont clairs. Je ne puis assez admirer l'éclectisme par lequel on leur impose silence, pour n'écouter que trois petits textes, rencontrés en divers lieux, et qui d'ailleurs se ressemblent comme des frères. Ces trois textes redisent en chœur : « Dieu ne détermine pas le libre arbitre *comme* il détermine la nature. » Et on leur fait dire : *Donc* il la détermine *autrement !* — J'ai rencontré ailleurs ce procédé dialectique, par lequel on fait sortir d'une négation une affirmation, et je n'ai pu me l'assimiler.

Je le puis d'autant moins, dans le cas présent, que le principe ici sous-entendu, celui de l'universelle détermination par Dieu des actes de la créature, me semble nettement démenti par saint Thomas. J'aime à relire avec vous ce beau texte du commentaire sur la Métaphysique d'Aristote, l. VI l. 5, que vous avez reproduit, et les textes nombreux qui, dans les deux Sommes et ailleurs, reflètent la même lumière. Et j'y vois que l'action divine respecte la nature des êtres, qu'elle consacre

le mode d'opération qui leur est propre : nécessaire pour les uns, contingent pour les autres. Il n'y a pas un mot sur la détermination. Et nous savons que la détermination s'oppose à la contingence. D'où il suit que, pour respecter le mode d'opération propre à l'être dont l'opération est contingente, Dieu s'abstient de la déterminer. Tel est le sens plénier de ces textes, que j'aime à citer ainsi que vous, mais dont je tiens à déduire toutes les conséquences.

J'y suis invité non seulement par les considérations précédentes, mais encore par cette autre considération, qui sans doute ne vous apprendra rien, mais qu'il n'est pas inopportun de rappeler. En regard de ce petit groupe de textes extrêmes que vous avez cités, où saint Thomas dit, sans plus, que la Cause première ne détermine pas le libre arbitre *comme* elle détermine la nature, il est un autre groupe de textes extrêmes, plus nombreux en somme, je crois, plus variés certainement, et dont vous n'avez rien dit. Ces textes prolongent la doctrine amorcée dans les pages auxquelles vous vous êtes arrêté très justement : Dieu respecte la nature des êtres et consacre le mode d'opération qui leur est propre. Par une hardiesse de langage qui peut surprendre, mais qui ne saurait donner le change à aucun lecteur averti, saint Thomas ne craint pas de dire que la cause seconde détermine à sa manière et spécifie l'opération de la Cause première (1). S'agit-il d'une cause seconde

(1) *De Potentia*, q. 1 art. 4, ad 3m : *Licet Causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam determinatur et specificatur ; et ideo eius simili-*

libre, elle la spécifie par sa détermination libre. Saint Thomas va jusque-là. A cet énoncé dont j'admire la hardiesse et dont je ne songe point à fausser, par un lourd commentaire, l'organisme délicat, je ne demanderai qu'une leçon de prudence. Il ne faut pas abuser des textes extrêmes, quand par ailleurs ce que j'appellerai la dominante du langage thomiste fournit des indications sûres et concordantes. Ici, la dominante du langage thomiste dit : Toute détermination venue de Dieu est nécessitante. Un groupe de textes extrêmes, celui auquel vous vous êtes arrêté, dit : Dieu ne détermine pas le libre arbitre *comme* il détermine la nature. Un autre petit groupe de textes extrêmes, celui que je viens de signaler, dit : Le libre arbitre détermine l'opération de la Cause première. Je n'abuserai pas de ce dernier groupe pour faire dire à saint Thomas que le libre arbitre exerce une pression sur l'Acte pur. N'abusez pas du premier pour faire dire à saint Thomas que Dieu détermine le libre arbitre, encore que ce soit autrement qu'il ne détermine la nature. Un abus ne serait pas moins blâmable que l'autre.

Dieu respecte la nature des êtres et consacre le mode d'opération qui leur est propre.

Vous voyez donc combien je suis éloigné de dire, avec Origène, que Dieu ne nous fait pas vouloir librement ceci ou cela. Sur ce point encore, je me suis expliqué assez longuement dans mon

tudinem imitatur effectus. — De Verit., q. XXIV, art. 1, ad 4m; *In I d.*, 38, q. 1, art. 5 ; *III C. G.*, 99, 2 ; etc.

deuxième article à la *Revue de Philosophie*, pour ne pas éprouver le besoin d'y revenir. Je maintiens seulement que Dieu nous fait infailliblement vouloir ceci ou cela, par une motion qui n'est pas déterminante, encore qu'elle tende vers un but déterminé. Ainsi nous meut-il à nos actes libres, comme vous l'avez pu lire en saint Thomas, par exemple en ce texte classique, Ia IIae, q. 9 art. 6 ad 3m : *Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ud universale obiectum voluntatis quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle ; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquem ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam.* Nous retrouvons ici, sans équivoque possible, le partage que saint Thomas observe toujours : la motion salutaire est de Dieu, la détermination est de l'homme. Procurer infailliblement telle détermination de l'homme, sera l'effet d'abord de cette *ordinatio rationis*, ou de cette *praedeterminatio* idéale, qui préside à l'exécution ; puis de cette *motio* qui exécute. Et c'est ainsi que Dieu tient tous les cœurs en sa main.

Ceci posé, le sens de Ia IIae, q. 10 a. 4 me paraît fort clair :

Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet

motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.

Si les mots *determinatum ad unum* avaient besoin d'un commentaire, on le trouverait dans ces mots qui leur sont directement opposés : *sed indifferenter se habens ad multa.* La détermination *ad unum* et l'indifférence active s'excluent. La phrase se poursuit, en apportant une affirmation d'abord : *movet* ; et puis une négation ou une restriction, car le besoin d'une affirmation nouvelle ne se fait pas sentir. Les mots : *ex necessitate ad unum determinat* sont exactement calqués sur : *indifferenter se habens ad multa* ; saint Thomas oppose *ex necessitate* à *indifferenter, ad unum* à *ad multa* ; et il nie cette sorte de détermination qui est caractérisée par la *necessitas ad unum* ; pas plus ici qu'ailleurs il n'insinue qu'il puisse y avoir une autre sorte de détermination que celle qui répond à sa définition générale. L'affirmation reprend ensuite : *sed remanet motus eius contingens et non necessarius.* Les derniers mots ramènent la mention de cette détermination que comporte la volonté : *in his ad quae naturaliter movetur ;* cette sorte de détermination demeure hors de cause.

Tel est, me semble-t-il, dégagé de toute conjecture et appuyé sur l'exacte propriété du langage thomiste, le commentaire naturel de ce texte. Et il n'y a pas à craindre, en le suivant, de voir s'évanouir ce qu'il y a de meilleur dans le don divin ; car le don divin est sauf : il est motion et non détermination.

D'où procède ce besoin d'universelle détermi-

nation divine, qui hante aujourd'hui de nombreux théologiens thomistes ? Il procède, sans nul doute, d'un sentiment profond de respect et d'adoration envers l'universelle souveraineté de la Cause première. Et ceci est parfait. Mais il procède aussi d'une tendance dialectique, sur laquelle il ne saurait être inopportun de réfléchir.

Cette tendance dialectique incline à simplifier l'exposition du dynamisme divin, en lui soumettant tout, sans même laisser à la science divine le loisir d'ordonner le chaos. On peut se demander si une telle tendance a suffisamment égard au principe qu'il faut rappeler inlassablement : Dieu respecte la nature des êtres, et consacre le mode d'opération qui leur est propre. Je crois devoir me faire le défenseur de ce principe méconnu.

Il me paraît indéniable que ce besoin de simplification à outrance a introduit un trouble profond dans l'économie de la pensée thomiste, par la confusion perpétuelle qu'il entretient entre deux notions entièrement hétérogènes : motion et détermination. Je me suis appliqué d'ailleurs à les dissocier, en maintenant rigoureusement le contact avec la pensée thomiste. Je résume.

Motion est une réalité d'ordre dynamique ; elle implique propulsion vers un but.

Détermination est une réalité d'ordre statique ; elle implique exclusion de choix ultérieur, dans une certaine direction. *Ce n'est pas un mouvement, c'est une borne.* De là vient précisément la nécessité qui lui est inhérente, non pas certes quant à son principe, mais quant à son effet.

En relisant vos dernières pages, mon Père, je

n'ai pas le sentiment que vous gardiez toujours présente à l'esprit la distinction profonde entre ces deux notions entièrement hétérogènes. Car vous passez de l'une à l'autre avec une parfaite aisance, comme si la chose allait de soi et ne comportait aucune hésitation. Il y a là manifestement l'effet de longues habitudes d'esprit.

Chacun a ses habitudes d'esprit. Les miennes m'inclinent à distinguer profondément, là où vous unissez. Là où vous dites détermination, mettez motion, et nous serons presque toujours d'accord. Car je ne suis pas moins attaché que vous à l'universelle souveraineté du dynamisme divin. Seulement, je le conçois un peu autrement que vous. Je le conçois comme enveloppant et pénétrant et réalisant tout cet ensemble qu'est l'ordre providentiel décrété par Dieu, et où figurent, à leur rang, les opérations des divers agents créés : les opérations de la nature avec leurs déterminations passives, les opérations du libre arbitre avec la détermination active qui lui est propre, exclusivement propre, de par le dessein de Dieu qui respecte la nature des êtres et consacre le mode d'activité qui leur est propre.

Nous parlions de borne. Laissez-moi pousser cette comparaison, car l'étymologie elle-même la suggère, et elle me paraît d'une propriété exacte. Le Psalmiste nous dit (CXIII, 16), et vous savez mieux que moi, que le Dieu du ciel a donné la terre aux enfants des hommes. Il appartient à l'homme de jeter son dévolu sur telle contrée de la terre pour la cultiver à la sueur de son front. Et Dieu,

qui aime l'homme, ne manquera pas de l'incliner à choisir le site le plus favorable. L'homme enclora d'un mur de pierres sèches le bien qu'il aura choisi, car la propriété privée ne se conçoit pas sans borne. Dieu lui-même l'y inclinera et le guidera dans ce travail, mais c'est l'homme qui mettra la main à l'œuvre et prendra possession. Il n'en sera pas moins redevable à Dieu ; car le don de Dieu, c'est le champ et non la borne du champ.

Ainsi de nos actes salutaires. Dieu nous y incline et les fait avec nous ; ils sont de lui plus que de nous. Tout de même, la détermination, par laquelle ils deviennent nôtres, est de nous, et non pas de Dieu. C'est ce que saint Thomas répète à chaque page. Il sait très bien que la motion salutaire est de Dieu, mais la prise de possession est de nous, assistés de Dieu : *Electiones ipsae sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio* (I^{a}, q. 1 ad 4^{m}). C'est le mur de pierres sèches qui enclôt notre mérite.

Il me semble que, si l'on avait bien réfléchi à cela, on se donnerait moins de peine pour tourner saint Thomas contre lui-même en lui faisant dire qu'il détermine l'homme, alors qu'il répète sans cesse que l'homme se détermine lui-même, sous la motion de Dieu, mais non pas Dieu. On cesserait de craindre pour l'intégrité du don divin, qui n'est pas en cause. Et l'on cesserait de combattre pour cette *vox nihili* qu'est la *determinatio*, car ce n'est qu'une pierre et non un champ.

Quoi qu'il en soit de cette comparaison biblique, nous avons largement de quoi nous réjouir ensemble dans la considération de ces prédétermi-

nations idéales de Providence qui précèdent et dominent et rendent possibles toutes les réalisations particulières. Ces prédéterminations idéales comprennent tout : et les grâces dont Dieu prévient l'homme, et les bornes que l'homme y met. Et elles sont de Dieu exclusivement, non de l'homme.

Quand il plaît au suprême Artisan de réaliser, il réalise toujours, car les cœurs sont en sa main. Le comment est mystérieux. Vous paraissez incliner, avec beaucoup d'autres, à charger le plateau de l'omnipotence divine. J'inclinerais à charger d'abord le plateau de la science, cette conception traduisant plus complètement, à mes yeux, la tradition ecclésiastique, synthétisée en saint Thomas. Ni pour vous, ni pour moi, il n'est question de supprimer le mystère, mais de le bien situer.

J'avais promis d'être bref, et vous voyez, mon Père, comme j'ai réussi. Pourtant, j'ai dû me dérober à toutes les digressions qui s'offraient, à tous les éclaircissements dont le besoin se faisait sentir. On ne peut dire tout à la fois, et surtout l'on ne peut ici-bas dire le dernier mot de rien.

Veuillez agréer encore mon respectueux et très cordial merci.

Mars 1927.

P. S. — Dans un article ultérieur (*Rev. Thom.*, 1927, p. 248), le Père Synave m'oppose ces textes, tirés du Commentaire sur saint Jean :

In II, l. 1 : « (Christus) est dominator et conditor siderum : unde per hoc quod dixit : *Nondum venit hora mea*,

intelligitur hora passionis sibi non ex necessitate, sed secundum divinam Providentiam determinata. »

In XIII, l. 1 : « Nec est intelligenda hora ista fatalis, quasi subiecta cursui et dispositioni stellarum, sed determinata dispositione et providentia divina. »

Ces textes intéressants n'introduisent, que je sache, dans la discussion aucun élément nouveau. Ils écartent l'idée d'un fatalisme assujetti notamment au cours et à la position des astres. Ils opposent à ce fatalisme le genre de détermination que comporte un dessein providentiel. Deux choses qu'on rencontre perpétuellement chez saint Thomas.

Il a été fait ci-dessus mainte allusion à la détermination providentielle, sous ses divers noms : *praedeterminatio*, *praedefinitio*, *ordinatio rationis*, etc... Voir nos chap. IV et V, notamment pp. 168. 208. 241. 243. Cette prédétermination est formellement en Dieu ; saint Thomas la distingue expressément de la motion extérieure par laquelle Dieu passe à l'exécution. D'ailleurs, soit la prédétermination idéale, soit la motion exécutrice, respectent la nature des êtres, libres ou non libres. Mais la prédétermination idéale n'appartient pas au monde physique ; et la motion exécutrice n'est pas une détermination. Ni l'une ni l'autre ne peut s'appeler, sinon par métonymie, une prédétermination physique. La distinction, dont le P. Synave ne s'est pas souvenu, a été formulée avec une clarté magistrale par le Cardinal Zigliara, dans une page reproduite ci-dessus, p. 154.

Encore une fois, tout ceci est applicable aux trois textes étudiés dans la lettre précédente. Quand saint Thomas dit : « Dieu ne détermine pas les actes libres de la volonté *comme* il détermine la nature », si l'on traduit : « Dieu détermine la nature physiquement ; et les actes libres de la volonté, idéalement », je pense qu'on satisfait au texte de saint Thomas et qu'on reste fidèle à sa pensée. Mais si l'on veut traduire : « Dieu détermine les actes libres de la volonté autrement qu'il ne détermine la nature, *mais tout de même physiquement* », je pense qu'une telle construction croule par la base, et qu'on entre en conflit avec la pensée constante de saint Thomas.

Les textes qu'on nous objecte laissent absolument intact le point qu'on s'est proposé d'établir. Ils nous remettent, une fois de plus, en présence de cette vérité certaine : *Il n'y a point, en saint Thomas, trace de prédétermination* PHYSIQUE *non nécessitante.*

APPENDICE III

DIEU DÉTERMINANT OU DÉTERMINÉ

DIEU DÉTERMINANT OU DÉTERMINÉ

Dans un nouvel article de la *Revue de Philosophie* (1), le R. P. Garrigou-Lagrange me met en présence d'un impérieux dilemme : *Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu.*

Je croyais avoir, depuis longtemps, largement répondu à ce dilemme. Reprenons.

Détermination, au sens que l'on discute, implique une action élective, qui prend une part d'être et laisse une autre part d'être. Une telle action élective peut s'exercer en Dieu ou hors de Dieu.

En Dieu, c'est le mystère de la liberté divine. L'être nécessaire et immuable se détermine lui-même, par un acte éternel et immanent, à projeter hors de lui dans le temps tels effets de sa puissance, préférablement à une infinité d'autres effets également possibles. En ce sens, en aucun autre, Dieu est déterminé, déterminé par sa libre volonté.

Hors de Dieu, la détermination est l'effet, plus ou moins direct, de la libre détermination qui est en Dieu. Car Dieu, source première de l'être, est par là-même source première de toute détermination. Et donc, s'il ne s'agit que d'une influence plus ou moins directe, plus ou moins immédiate, d'une causalité au sens large, il sera juste de dire que Dieu est l'universel déterminateur.

Là-dessus nulle controverse.

(1) *Revue de Philosophie*, 1927, p. 303-324.

S'agit-il de causalité au sens strict, la question se complique et ne peut être résolue par une sentence commune à tous les êtres ; car il y a des êtres soumis intrinsèquement au régime de la nécessité et des êtres soumis intrinsèquement au régime de la liberté.

Les êtres soumis intrinsèquement au régime de la nécessité, c'est-à-dire les êtres non raisonnables, trouvent dans leur nature même une détermination imprimée par le Créateur et qui règle tous leurs actes. Cette détermination les incline à remplir, sans faute, le programme de leur nature.

Les êtres raisonnables, soumis au régime de la liberté, trouvent aussi dans leur nature une détermination imprimée par le Créateur. Cette détermination les incline irrésistiblement à poursuivre le bien commun de la nature. Elle leur laisse le choix des voies particulières ; ils ne réalisent le plan divin que par une détermination supplémentaire qu'ils se donnent. En cela consiste l'exercice de la liberté créée.

Cette détermination, que la créature libre se donne, échappe-t-elle, pour autant, au souverain domaine de Dieu ? Assurément non. Mais il importe de comprendre à quel titre l'action libre de la créature relève du souverain domaine de Dieu. C'est, évidemment, à titre de réalité créée. Voyons donc dans quelles conditions la réalité créée est suspendue à la libre détermination qui est en Dieu.

Saint Thomas nous servira de guide. A propos de l'infinité divine, il écrit : (1)

(1) Ia q. 7, art. 1.

Infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa ; sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur ; et ideo infinitum, secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti : est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur ; unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse... Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens... manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

Le saint Docteur signale ici et caractérise deux *finitions*, deux *déterminations* qui s'affrontent ou s'embrassent dans toute réalité créée. Toute réalité créée associe deux éléments : un élément matériel ou potentiel, un élément formel ou actuel. Il y a action et réaction de l'un sur l'autre, et l'on peut dire en un sens vrai que l'un détermine l'autre ; mais le mode de détermination n'est pas le même selon que l'on considère l'un ou l'autre, et l'analyse métaphysique doit s'appliquer à distinguer les deux lignes de l'essence et de l'existence. L'essence, élément matériel, détermine l'existence par les limites qu'elle lui impose ; l'existence, élé-

ment formel, détermine l'essence par la perfection qu'elle lui apporte. Ceci vaut pour tout être créé, pour le composé humain, par exemple : la matière du corps humain détermine l'âme par les liens où elle l'enchaîne ; l'âme détermine la matière par l'être qu'elle lui apporte. Appliquons ceci à l'analyse de l'acte libre posé par une volonté humaine. Le choix de la personne détermine l'acte à être tel et non pas autre ; l'influx divin, sans lequel rien n'existe, détermine l'acte à être simplement.

Maintenant, quel est le sens auquel s'attache saint Thomas, quand il parle de la détermination libre qui se produit dans une volonté créée ? Manifestement, c'est la détermination en vertu de laquelle l'acte de la volonté sera tel et non pas autre ; la détermination se tient du côté de l'essence. Il est bien entendu que, sans l'influx divin, l'acte ne se produirait pas, Dieu étant la Cause universelle de l'être. Et c'est pourquoi, selon saint Paul, l'homme ne saurait se discerner lui-même (I *Cor.*, IV, 7). Cela est entendu, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Il s'agit de savoir qui arrête le choix de la volonté à telles lignes et non à telles autres. C'est la volonté, sous l'influx divin.

J'entends bien qu'on me rappelle l'opération transcendante de la Cause première, plus intime à l'effet et plus profonde que l'opération même du libre arbitre. Mais il importe de ne pas prendre le change sur la ligne où se produit cette opération transcendante. Qu'on parle de détermination de l'acte libre par Dieu, en ce sens tout à fait transcendant où Dieu est Cause universelle de l'être. En ce sens, Dieu est Cause d'une élection libre de

l'homme, au même titre que de n'importe quelle autre réalité dans la nature. Mais ce n'est point de cela qu'il s'agit, dans ces analyses de l'acte libre où saint Thomas porte toute la pénétration de son regard et toute la souplesse de son vocabulaire métaphysique. Il s'agit de l'issue ouverte à cet épanchement de l'être, dont Dieu est la source unique (1).

Pour honorer le souverain domaine de Dieu, on fera peut-être observer que cette détermination libre, considérée dans son élément potentiel, est peu de chose, l'ombre d'une ombre. Le mot de Dieu à sainte Catherine de Sienne vient tout naturellement en pensée, majoré par toute la distance qui sépare un être humain d'un pur accident spirituel : « Je suis Celui qui est, tu es ce qui n'est pas. » De ce mot divin, j'aime à rapprocher la sentence profonde du bienheureux Robert Bellarmin sur l'acte de la volonté humaine qui correspond à la grâce : « Pure détermination négative ». Tout cela se tient étroitement. Il plaît à Dieu d'incliner l'homme à présenter de ses propres mains le vase d'argile où Dieu versera une liqueur infiniment précieuse. A considérer les choses du côté humain, on dira que le vase détermine la liqueur, j'allais dire que la volonté détermine la grâce, et jugez quel scandale ! A considérer les choses du côté divin, on dira peut-être aussi que la liqueur détermine le vase, et cet énoncé renferme un sens très beau, car le vase n'acquiert son prix qu'en

(1) Et en ce sens, Dieu est un moteur extérieur. Ia IIae, q. 10, art. 4 : *Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus.*

s'emplissant de la liqueur divine. Voyez le vase de Madeleine et le parfum précieux répandu sur le Sauveur : le vase ne vaut que par le parfum. Tout cela est parfaitement vrai, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Il s'agit de voir qui a fourni les contours ou s'arrête la liqueur divine. Les contours appartiennent au vase. Tel est le point de vue de saint Thomas, dans cette analyse théologique, relative au partage des responsabilités. Il ne dit jamais que la liqueur détermine le vase ; il dit que le vase détermine la liqueur, parce qu'il sait très bien que, si l'homme se dérobe à la grâce, la grâce s'arrête de couler. Et c'est cela qui importe.

A moins de vouloir brouiller deux lignes de détermination qui s'affrontent, et brouiller le sens des mots, il faut s'en tenir à cet usage et dire que, sous l'action divine, l'homme se détermine lui-même sans être déterminé. Le Père Garrigou-Lagrange prouvera aisément, car saint Thomas le répète à chaque page, que Dieu est infaillible en ses réalisations. Et si l'on veut absolument traduire cette idée de réalisation par le mot de détermination active, on le peut encore, en un certain sens, signalé plus haut, par une métonymie qui transférera aux effets créés un nom digne d'être réservé à l'éternelle et immuable détermination divine. Mais qu'on avoue la métonymie, et qu'on ne parle plus de fidélité au vocabulaire thomiste.

J'ai failli dire que la volonté humaine détermine la grâce, et puis j'ai reculé, effrayé de mon audace. Pourtant saint Thomas est allé jusque-là ;

à lui, cela est permis. Il ose écrire (1) : *Licel Causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam secundam determinatur et specificatur ; et idco eius similitudinem imitatur effectus.* Voilà bien l'influx de la grâce déterminé par la volonté humaine ; en quel sens, on doit l'entendre suffisamment, d'après ce qui précède. Ecartons l'idée grossière et anthropomorphique d'une lutte de puissance à puissance, ou d'un corps à corps, comme de Jacob avec l'ange. Ce qui est vrai, c'est que, pour prendre possession de l'âme, la grâce divine a besoin de trouver la place nette et les rébellions domptées. Ceci est l'œuvre d'une stratégie divine. Sans préjudice de cette puissance infinie de réalisation qui lui appartient en propre, Dieu agit dans l'âme selon la nature propre de l'âme, selon ses dispositions naturelles ou acquises, et y adapte le dessein de ses réalisations. Par là s'expliquent et les victoires de la grâce et ses défaites ; car il a plu à Dieu que sa grâce connût des défaites, et pas seulement des victoires. Ceci montre assez comment il faut entendre les victoires infaillibles de la grâce, dont parle saint Augustin et après lui saint Thomas. Elles doivent s'entendre en fonction d'un dessein formé, substratum nécessaire de l'action divine ; en fonction de cette trame providentielle, qui se nomme très justement une prédétermination et où s'entre-croisent idéalement les appels de la grâce et

(1) *De potentia*, q. 1, a. 4 ad 3m. Ce texte n'est pas isolé. On peut citer par exemple, *De Verit.* q. XXIV, a. 1, ad 4m ; *Inld.*, 38 q. 1, a. 5 ; *IIICG*, 99, 2, etc. Molina n'a rien dit de plus fort dans les textes qu'on tire à contresens et à mal.

les réponses de l'homme. Eu égard à ce dessein que Dieu a formé avec pleine indépendance, la grâce — toute grâce — est efficace, car l'opération divine ne saurait dévier des lignes que Dieu, d'une volonté absolue, s'est déterminé à réaliser. Mais il va sans dire que l'efficacité se tient du côté de la volonté divine et non de la réalité créée. Et cette efficacité là ne distingue pas la grâce communément appelée efficace de celle qui ne l'est pas.

Mais enfin, dira-t-on, cette détermination de la créature, que consacre et réalise la puissance puissance divine, a, comme telle, une cause et l'on ne peut se dispenser de la rattacher à la Cause première de toute détermination, qui est Dieu. Il y va de toutes les preuves qui établissent l'existence de Dieu.

Qu'on se rassure. Les preuves qui établissent l'existence de Dieu ne courent aucun danger, car nous ne perdons pas de vue l'universelle vertu de la Cause première. Seulement nous faisons la part de la causalité exemplaire et la part de la causalité efficiente. Ce sont deux lignes distinctes de causalité divine. L'essence ressortit à la première, l'existence à la seconde. Toutes deux ont leur rôle dans la genèse de la détermination libre.

Dans son essence infinie, Dieu voit d'infinies possibilités de réalisation. Il voit en particulier toutes les voies possibles de la créature raisonnable, avec les moyens de l'y conduire. Sa toute-puissance n'est bornée par rien, sinon par le principe de contradiction. La juste proportion des moyens à la fin est un postulat fondamental de

l'action divine, de cette action qui procède en tout avec mesure, nombre et poids. Il n'est pas au pouvoir de Dieu de préserver l'homme du péché en le menant par des voies qui impliquent le péché de l'homme, autrement dit, au sens composé de ce péché ; ni de le conduire au salut par des voies qui, de fait, aboutissent à sa damnation, autrement dit, au sens composé de sa damnation ; et aucune science divine, de quelque nom qu'on la nomme, ne saurait lui en montrer le moyen (1). Je ne m'arrêterai pas à prouver que cette répugnance métaphysique ne pose dans l'Acte pur aucune passivité ; les efforts du Père Garrigou-Lagrange pour exorciser ce spectre témoignent d'une crainte persistante, mais à mes yeux mal fondée. Constatons seulement que toutes les virtualités de la créature raisonnable sont à nu sous le regard divin, et les ressources de la sagesse et de la puissance divine, infinies. Voici donc, devant Dieu, ce panorama des possibles, où figurent, entre autres objets, toutes les voies possibles de la créature raisonnable. Il ne tient qu'à lui de choisir telles voies, de préférence à telles autres. Ce choix éternel constitue la prédétermination de la Providence. Par cette prédétermination idéale, Dieu ne retire pas à la créature libre le pouvoir de se déterminer par elle-même : il l'y a fondée en

(1) En cette répugnance métaphysique, le Père Garrigou-Lagrange croit trouver précisément le vice irrémédiable de la science moyenne. *Revue de philosophie*, p. 318. Qu'on parle ou non de science moyenne, la répugnance métaphysique est exactement la même. L'assertion ne renferme aucun élément systématique.

émancipant sa nature et il donnera suite à son dessein en réalisant la détermination qu'elle-même se donnera. Sa coopération physique à cette détermination de la créature n'aura pas le caractère d'une détermination, dont la raison n'apparaît pas, mais celui d'une évocation à l'ordre des réalités. Le choix est éternel en Dieu ; il est actuel dans la créature. En y versant l'être, Dieu réalise, il ne détermine pas.

On entend bien que toutes les œuvres divines, y compris les actes libres de la créature, ses mérites et ses défaillances même, demeurent suspendues à un décret éternel (1) : *Cum Deus sit causa rerum per suum intellectum... necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat.* Mais à vouloir parler formellement, on distinguera, avec le cardinal Zigliara (2), ces trois termes :

Intellectus divinus concipiens, voluntas determinans, potentia exsequens.

La conception de l'intelligence divine et la détermination de la volonté divine sont des actes immanents en Dieu et appartiennent à l'éternité. L'exécution par la puissance divine est une œuvre extérieure, dont le terme appartient au temps. La différence importe ; on ne raisonne pas sur le troisième terme comme sur les deux premiers et on ne se hâtera pas de lui appliquer les prédicats qui conviennent à eux seuls. Pour transférer à ce troisième terme le nom qui appartient en propre au

(1) Ia, q. 22, art. 1.
(2) Ci-dessus, p. 154.

second, il fallait quelque hardiesse. Saint Thomas s'en est abstenu. Nous croyons devoir nous en abstenir. Avec saint Thomas, nous écartons l'universel déterminisme PHYSIQUE.

INDEX ONOMASTIQUE[1]

Alvarez (Did.), 44. 46. 89. 242.
Anselme (S.), 179.
Augustin (S.), 5. 23-27. 33. 56. 62. 63. 117. 124. 130. 131. 161-165. 169. 173. 174. 276.
Bañez, VI. 6. 17. 39-41. 46-48. 75. 117. 130. 140. 162. 178. 181. 214.
Bastide, 197-199.
Bellarmin, VI. 39. 146. 147. 161. 162. 211-213. 229. 235. 236.
Bernard (S.), 179.
Billuart, 17. 46.
Bossuet, 153.
Cajetan, 17. 22. 34. 60. 147. 164. 226. 240.
Calvin, 39. 40. 176. 177.
Clément VIII, 6. 162. 212.
Cyrille d'Alexandrie (S.), 71. 117.
De San, 41.
Dummermuth, 7. 41. 107. 205.
Durand, 97.
François de Sales (S.), 153.
Frins, 41. 46.
Gayraud (Hipp.), 7.
Gillet, 220.
Gonet, 17.
Gotti, 17. 46.
Goudin, 46.
Grégoire de Nysse (S.), 287-289.
Guillermin, 46.

(1) Certains noms revenant perpétuellement, on a renoncé à les relever.

Ignace de Loyola (S.), 55. 179.
Innocent X, 177. 281.
Jansenius, 56. 125. 151. 171. 176. 177.
Jean Chrysostome (S.), 117.
Jean Damascène (S.), 117. 120. 142. 143. 209. 267. 288-291.
Jean de S. Thomas, 17.
Jérôme (S.), 117.
Justin (Pseudo-), 70. 116.
Laynez, 178. 279-284.
Lemos (T. de), 46. 197-199. 200-205. 279-284.
Léon le Grand (S.), 117.
Léon XIII, 34.
Luther, 39. 40. 177. 178.
Maran (Dom), 70.
Massoulié, 214.
Orange (Concile d'), 72.
Origène, 23-28. 116. 117. 296.
Paris (Diacre), 176. 177.
Paul V, 6. 72.
Pègues, 205. 220.
Pie XI, 179. 245.
Portalié, 46.
Prado (N. del), 60-63. 78. 96. 104-107. 173. 213. 240. 279. 280.
Reginald (Ant.), 40.
Règnon (T. de), 7. 37-39. 72. 107.
Salmanticenses, 17.
Schneemann, 7. 41. 72. 107.
Serry, 46.
Soto (Pierre), 40.
Suarez, 16. 18. 20. 21. 95-98. 212. 235. 236. 256.
Sylvius, 17.
Thomas de Argentina, 97.
Tolet, 235. 236. 256.
Trente (Concile de), 40. 72. 130. 177. 178. 200. 262. 263. 269. 279-284.
Valentia (Grég. de), 161.
Vasquez, 16. 17.
Verdu, 46.
Zigliara, 154. 303. 316.
Zumel, 46.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION .....

CHAPITRE PREMIER. — **Science divine et décrets divins.** 1

CHAPITRE II. — **Autour de Molina** 51

I. Les conclusions et la méthode 53

II. La science moyenne restreint-elle la causalité universelle de Dieu et l'universalité même du principe de causalité ? 64

III. La science moyenne pose-t-elle une passivité dans l'acte pur ? 91

IV. La science moyenne conduit-elle au déterminisme des circonstances ? 95

V. « Nouvelle » manière de concevoir la science moyenne 106

VI. Retour à Molina 115

CHAPITRE III. — **Prédéterminisme physique** 133

I. Prédéterminations physiques 138

II. La science moyenne 158

III. Le sens composé et divisé 167

CHAPITRE IV. — **Prédétermination nécessitante** 183

Note sur le sens du mot « determinare » chez saint Thomas 185

CHAPITRE V. — **Détermination et Motion** 217

CHAPITRE VI. — **Question de mots et question de principes** 247

I. Question de mots 249

II. Question de principes 260

APPENDICE I. **Laynez et Molina** 277

APPENDICE II. **Lettre au R. P. Synave, O. P.**..... 285

APPENDICE III. **Dieu déterminant ou déterminé**.... 305

246.16
D141
Dales, A.
AUTHOR
Providence et libre
TITLE

246.16
D141

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library